This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

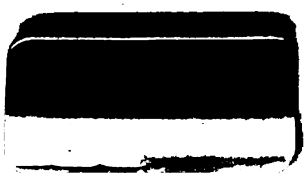
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Library
of the
University of Wisconsin



Gedanken und Thatsachen.

Zweiter Band.

Gedanken und Thatsachen.

Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien

von

Otto Liebmann.

Zweiter Band.

Straßburg.
Verlag von Karl J. Trübner.
1904.

96708
1906
BE
L62

Inhalt des zweiten Bandes.

	Seite
Geist der Transscendentalphilosophie	1
Erster Abschnitt. — (Die Zeit. — Der Raum. — Die Identität des Ich. — Die Vielheit der Subjecte. — Die Interpolationsmaximen der Erfahrungswissenschaft)	1
Zweiter Abschnitt. — (Naturgesetz und Sittengesetz. — Inhaltliche Bedingtheit der Moral. — Autonomie. — Die Freiheit)	58
Grundriß der kritischen Metaphysik	91
Erstes Buch: Subject und Object, Idealismus und Realismus	91
Zweites Buch: Sein und Geschehen, Substanz und Causalität	114
Drittes Buch: Stoff und Form, Mechanismus und Teleologie	140
Viertes Buch: Materie und Geist, Nothwendigkeit und Freiheit	172
Fünftes Buch: Einheit und Vielheit	204
Trilogie des Pessimismus	235
Gedanken über Schönheit und Kunst. Aesthetische Betrachtungen. (I—XXV)	268
Der Ursprung der Werthe. (I—IX)	363
Episoden. Eine Gedankensymphonie. (1. Götterschöpfung. — 2. Das Hyperanthropin. — 3. Wargewesen. — 4. Mikromegas. — 5. Caritas)	389
Gedanken über das Wesen der Moralität. Ethische Betrachtungen. (I—XXI)	410
Gang der Geschichte. (I—XV)	458

Geiſt der Transſcendentalphiloſophie.

Erſter Abſchnitt.

Wie in einem ſchnellfließenden Gebirgswaſſer ungeheure Felsblöcke ruhen, an denen das immerbewegte Gewäſſer raſtlos Woge auf Woge vorüberſtrömt, ſo gibt es Ideen, die, wenn einmal ihre Conception gelungen iſt, im Strom der Geſchichte ruhig feſtſtehen, während Geſchlecht auf Geſchlecht an ihnen vorüberzieht. Sie bilden, nachdem man ihre Unumſtößlichkeit erkannt und anerkannt hat, vermöge ihrer inneren Wahrheit ein unverlierbares Beſitzthum, ſie überdauern den Wechſel der Generationen, und ſie werden bleiben, ſolange es eine gebildete Menſchheit gibt, d. h. ſolange, bis etwa die ganze bisherige Geiſtescultur von einer neu hereinbrechenden Fluth der Urbarbarei hinweggeſchwemmt wird. Jedoch iſt ein ſolcher Umſturz und Untergang der Cultur, der Bildung, der Wiſſenſchaft, welcher ſich mit einer geologiſchen Umwälzung der ganzen Erdoberfläche vergleichen ließe, um ſo weniger zu erwarten, je länger der Kampf der Cultur gegen die Uncultur andauert. Unter dieſe Ideen gehören, um hier von religiöſen, künſtleriſchen, politiſchen Originalſchöpfungen ſtillzuſchweigen, beiſpielsweiſe die Idee der Rechenkunſt, die Idee der Ariſtoteliſchen Logik, die Idee der Euklidiſchen Geometrie, die Idee der Galileiſchen Phoronomie und Mechanik, die Idee der Kopernicaniſchen oder heliocentriſchen Aſtronomie. Freilich ſind derartige

bahnbrechende und unvergängliche Conceptionen der Ergänzung, Berichtigung und Umbildung fähig; sie können von der Grundlage aus in verändertem Stil neu aufgebaut werden; aber ihr wesentlicher Kerngedanke bleibt bestehen. Zu diesen Ideen, von denen ein vorher unbekannt gewesener, höherer Standpunkt enthüllt und für immer festgestellt wird, gehört auch Kant's Idee einer Transscendentalphilosophie.

Die Logik des Aristoteles steht jetzt seit mehr als zweitausend Jahren da, hat manchen Sturm überlebt, ist zuerst unter den Händen der Scholastik mit haarspaltendem Scharfsinn bis in's Feinste ausgearbeitet, mit einer barocken Nomenclatur übersponnen worden und in dieser Gestalt dogmatisch erstarrt, um dann nach dem Anbruch der modernen Zeit von Petrus Ramus und Bacon von Verulam an bis auf die empiristischen, algebraischen und sonstigen Reformlogiker der Gegenwart unzählige Male kritisirt zu werden; und doch enthält sie unverlierbare Wahrheiten, veritates aeternas, und ruht auf einem unerschütterlichen Fundament, welches solange Stand halten wird, als es richtig denkende Menschen gibt. Der Satz des Widerspruchs, aus dem die gesunde Logik mit eindeutiger Nothwendigkeit hervorwächst, ist eben ein solcher im Strom und Wechsel der Meinungen unbeweglich feststehender Felsblock, an dem alle Skepsis scheitert, alle spitzfindige Sophistenkunst und spielende Dialektik rettungslos zerschellt. Die Kritik der reinen Vernunft hat schon vor einer Reihe von Olympiaden ihr einhundertjähriges Jubiläum unveraltet gefeiert. Unveraltet nämlich im Ganzen, als Verkündigung eines völlig neuen, vorher niemals dagewesenen und nachher nirgends überwundenen Denkstandpunktes, während sie allerdings in allen ihren Einzelnheiten und Specialdoctrinen dem Schicksal der Veraltung ausgesetzt und, gleich der ursprünglichen Lehre des Kopernicus, hie und da vielleicht sogar schon berichtigt und überholt sein mag. Das Neue, Bahnbrechende, Epochemachende an Kant's Kriticis-

mus, im Gegenſatz zu den pſychologiſchen und pſychogenetiſchen Erkenntnißtheorieen Locke's ſowie ſeiner empiriſtiſchen Nachfolger und rationaliſtiſchen Gegner, liegt darin, daß er nicht etwa von der Seele ausgeht, oder vom Gehirn, oder von der tabula rasa, oder von einer Leibnitz'ſchen Monade, ſondern vom Bewußtſein, welches das Urſprüngliche, die Urthatſache κατ' ἐξοχήν iſt; daß er nicht nach der intellectuellen Entwicklungsgeſchichte des Einzelmenſchen oder auch der Menſchheit forſcht, ſondern nach den allgemeinen, typiſchen Vorbedingungen der Welterkenntniß überhaupt; daß er das Metakosmiſche des der ganzen empiriſchen Außenwelt und Innenwelt zu Grunde liegenden Apriori erfaßt, mithin zwiſchen Pſychologie und Erkenntnißtheorie das Tiſchtuch zerſchneidet. Was ihn der Hauptſache nach beſchäftigt, iſt nach ſeinem eigenen Ausdruck nicht ſowohl eine quaestio facti, als vielmehr eine quaestio juris. Sein Fehler iſt nicht der, daß er zu wenig, ſondern der, daß er zu viel Pſychologie in ſeine Unterſuchungen eingemengt hat; wobei denn viel veralteter Wolffianismus, Leibnitzianismus, auch Scholaſticismus auf eine höhere Stufe des philoſophiſchen Denkens mit herübergeſchleppt worden iſt, an deſſen Stelle dann Spätergekommene den Herbartianismus, die phyſiologiſche Pſychologie, die Pſychophyſik und andere Dinge haben ſetzen wollen. Aber es handelt ſich hier garnicht um Pſychologie, um Theorie des Seelenlebens und dergleichen mehr, ſondern um Das, ohne welches weder Pſychologie noch Seele, weder Naturwiſſenſchaft noch Materie empiriſch daſein würde; es handelt ſich um Das, was aller Wiſſenſchaft überhaupt und ihrem Objecte ewig zu Grunde liegt.

Der Menſch läßt ſich je nach der Wahl des Geſichtspunktes, unter den man ihn bringt, auf ſehr verſchiedene Weiſe definiren. Zoologiſch betrachtet, iſt er ein Säugethier der Gattung Bimana und der nächſte Stammverwandte der höheren Affenarten. Chemiſch betrachtet, iſt der Menſch eine Miſchung von Eiweiß, phosphorſaurem Kalk, Kohlenſäure, Schwefel, Kochſalz, viel Waſſer und

etwas Eisen; wobei freilich gewisse Imponderabilien verschwiegen sind. Ferner kann man ihn definiren als das lachende Geschöpf, oder als das sprechende Geschöpf, oder als das vernünftige Geschöpf. Wenn es auf eine vollständige Sammlung aller erdenklichen Definitionen des Menschen ankäme, so würde wohl auch Platon's unbefiederter Zweifüßler, sowie dessen satirisches Gegenstück, die gerupfte Gans des Diogenes, nicht fehlen dürfen. Was Kant betrifft, so würde er vielleicht sagen, der Mensch sei dasjenige Geschöpf, welches den gestirnten Himmel über sich und das moralische Gesetz in sich erkennt. Aber im allgemeinsten Sinne der Transscendentalphilosophie würde es heißen müssen: Der Mensch ist dasjenige Wesen, welches der Welt, nämlich der uns Allen allein bekannten, allein gegebenen Welt, als ihre unumgängliche Voraussetzung zu Grunde liegt. Er ist das unentbehrliche Correlatum oder das Complementum Possibilitatis der empirischen Welt. Wofern nun aber diese letzte Erklärung zutrifft — (und daß sie in hohem Grade zutreffend sein muß, leuchtet ja selbst dann ein, wenn man den Menschen auch nur als Spiegel oder als Echo der Welt gelten läßt!) —, so folgt auch sofort, daß allerdings in vielfacher Hinsicht der menschliche Verstand „die Gesetze nicht aus der Natur schöpft, sondern sie der Natur vorschreibt". Eben dieses große, höchste Kopernicanische Paradoxon „Der Verstand schöpft die Gesetze nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor" ist aber Waidspruch, Motto und Centralgedanke der Kritik der reinen Vernunft, und der Empirismus neuester Zeit, der sich unter verändertem Aushängeschild neu dünkt, thatsächlich jedoch über Bacon, Locke und Hume nicht einen einzigen Schritt hinausthut, hat nicht gesäumt, mit stumpfen Schwertern und Spießen gegen eine solche unerhörte Verunreinigung der „reinen Erfahrung" in's Feld zu ziehen. Er wittert darin etwas Unheimliches, etwas Mystisches, etwas Dämonisches, etwas die heilige „Thatsache" und die alleinseligmachende „Erfahrung" weit

Ueberſteigendes, und ahnt dabei nicht, daß ſeine eigenen „Thatſachen“ und „Erfahrungen“ eine Ueberfülle von Solchem enthalten, was eben nicht Thatſache iſt, und niemals „erfahren“ werden kann.

Als Kant nach vieljähriger, tiefbohrender Gedankenarbeit endlich mit der Kritik der reinen Vernunft vor die Oeffentlichkeit heraustrat, da hatte ſich die ganze europäiſche, nicht bloß die von Bacon und Descartes abſtammende neueuropäiſche Philoſophie in ein disharmoniſches Gewirr von Parteianſichten verlaufen. Empiriſten und Rationaliſten, Lockianer und Leibnitzianer, Materialiſten, Spiritualiſten und Immaterialiſten, Wolffianer, Voltairianer und Eklektiker, Determiniſten und Indeterminiſten, Theiſten, Deiſten und Atheiſten, Myſtiker und Aufklärer, Verſtandesphiloſophen und Gefühlsphiloſophen ſtanden in ungeſchlichtetem Meinungsſtreit einander gegenüber; auf der einen Seite das Système de la Nature, auf der anderen Seite H. S. Reimarus' „Vornehmſte Wahrheiten der natürlichen Religion“, oder gar Hamann's ſibylliniſche Sprüche. Es war ein Labyrinth von Sackgaſſen, aus dem kein Ausweg möglich ſchien. Kant aber fand einen Ausweg, indem er das Denken auf einen höheren, bis dahin kaum geahnten Standpunkt emporhob, von deſſen Gipfel herab man auf jenes verworrene Labyrinth aus der Vogelperſpective hinunterblicken konnte. Bis dahin hatten ſich die Philoſophirenden mit der Frage abgemüht, wieviel durch Erfahrung und Nachdenken vom verborgenen Weſen und inneren Zuſammenhang der Dinge erkannt werden könne. Kant warf die höhere und tieferblickende Frage auf: Wie, unter welchen Vorbedingungen empiriſche und rationale Erkenntniß möglich ſei. Dies war das Problem der Transſcendentalphiloſophie, inſonderheit der theoretiſchen Transſcendentalphiloſophie; ein neuentdeckter, für immer gültiger Denkſtandpunkt, den die Kritik der reinen Vernunft mit beiſpielloſer Energie und Tiefe

nach vielen Richtungen hin durchdenkt. Kant war sich auch der Ueberlegenheit seiner Sache auf's klarste bewußt, welches er an den verschiedensten Stellen ohne jede persönliche Ruhmredigkeit kundgibt; und die Besten seiner Zeit haben ihm zugestimmt. — Seitdem ist nun das Werk von allen möglichen Seiten her beurtheilt worden; man hat es hochgepriesen, bewundert, interpretirt und durchkritisirt. Es sind darüber nicht nur viele Bändereihen, sondern ganze Bibliotheken geschrieben worden; und diese Litteratur vermehrt sich von Jahr zu Jahr immer mehr, wie man ersehen kann, wenn man Rosenkranz' reichhaltige „Geschichte der Kantischen Philosophie" (1840) mit H. Vaihinger's vortrefflichem Kant-Commentar (Band I, 1881; Band II, 1892) vergleicht. Wieviel von den, zum Theil höchst seltsamen, Einzeldoctrinen des berühmten Werkes haltbar ist, das bleibt noch immer streitig. Ob wirklich zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen ein absoluter Unterschied besteht; ob die transscendentale Hauptfrage „wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?" wirklich die ihr zugemuthete Tragkraft und Tragweite besitzt; ob Raum und Zeit in der That ursprüngliche, reine Anschauungsformen sind, und ob aus ihrer Apriorität in Wahrheit ihre transscendentale Idealität folgt; ob irgendwelche und welche von den zwölf Kategorieen wirklich Kategorieen, d. h. unableitbare und nothwendige Grundbegriffe der menschlichen Intelligenz sind; das bleibt disputabel. Die „transscendentale Deduction der reinen Verstandesbegriffe", welche Kant nach seinem eigenen Eingeständniß soviel Mühe gekostet hat, und die da zeigen will, daß erst durch Anwendung der Kategorieen auf die Data der Sinne Objecte, Erfahrungserkenntnisse und zugleich die Gegenstände der Erfahrung zu Stande kommen, kann in vieler Hinsicht lebhaften Zweifel erregen. Nur daß die „transscendentale Apperception" oder beharrliche Identität des Ich eine unumgängliche Vorbedingung für Erkenntniß und empirisches Dasein der uns

gegebenen Welt iſt, wird ſich vernünftiger Weiſe nicht anzweifeln laſſen. Die eigenthümliche, feſt eingeroſtete Gewohnheit Kant's, jedes beliebige Thema der Philoſophie unter dem vierfachen Titel der Quantität, Qualität, Relation und Modalität zu betrachten, iſt als eine perſönliche Pedanterie und doctrinäre Schwäche des großen Denkers längſt anerkannt und ſelbſt von ſeinen principiellen Anhängern längſt preisgegeben worden. Das ungemein bedeutende Hauptſtück über die „Analogieen der Erfahrung", alſo der außerordentlich tiefgedachte Nachweis, daß nur bei allgemeiner Geltung des Princips der Beharrlichkeit der Subſtanz, des Cauſalprincips u. ſ. w. die Erkenntniß einer objectiven Zeitordnung der Phänomene, im Unterſchied von der ſubjectiven Succeſſion der individuellen Wahrnehmungen, möglich ſei, und eine „Erfahrung" zu Stande kommen könne, rührt Probleme auf, an die vor Kant Niemand gedacht hatte. Es eröffnet ſich hier ein ganz überraſchender Einblick in das verborgene Getriebe der intellectuellen Functionen, aus deren Wirkſamkeit das wiſſenſchaftliche Weltbild hervorgeht. Wo hätten ſelbſt Hume oder Leibnitz in ſeinen Nouveaux Essais an derartige Probleme gedacht? Aber bei aller gebührenden Bewunderung wird man doch zugeben müſſen, daß Kant hier nicht, wie er meint, die Vorbedingungen der Erfahrung, ſondern höchſtens die der Erfahrungswiſſenſchaft aufgedeckt hat. Thiere erfahren auch! Die von vornherein aufgeſtellte Behauptung Kant's ſodann, daß die Thatſachen der Wahrnehmung „nur Erſcheinungen" ſeien, iſt ein unbewieſenes Dogma; ſeine Einführung des „Dinges an ſich" beruht, wie ſchon F. H. Jacobi, S. Maimon, J. S. Beck und Aeneſidemus (G. E. Schulze) gewußt haben, und was dann ſpäter in meiner Schrift „Kant und die Epigonen" bis zur äußerſten Conſequenz zugeſpitzt worden worden iſt, auf einem transſcendenten, d. h. nach Kant ſelbſt unerlaubten Gebrauche der Cauſalität. Die ganze transſcendentale Dialektik

sodann, wieviel Wahres und Bedeutendes sie auch enthält, ist augenscheinlich nur aus einer Polemik gegen die Metaphysik der Wolffianer hervorgegangen und behandelt diese besondere Art von Metaphysik so, als wäre sie das unvermeidliche Erzeugniß der menschlichen Vernunft in genere, während es doch thatsächlich daneben noch viele andere Sorten von dogmatischer Metaphysik in alter und neuer Zeit gegeben hat. Die Ideenlehre Kant's spricht mit dem Satze, daß durch Rückschluß von gegebenem Bedingten auf die Totalität seiner Bedingungen Begriffe vom Ueberempirischen, Unbedingten, Unerfahrbaren entspringen müssen, eine große Wahrheit aus; aber die gekünstelte Behauptung, daß diese Rückschlüsse gerade in den von der hergebrachten scholastischen Schullogik angenommenen drei Formen des kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Syllogismus stattfinden und so zu den drei Hauptideen des Wolffianismus führen müßten, trägt den Stempel der größten Willkürlichkeit an der Stirn. Oft genug hat man das dargelegt. — Kurz, sämmtliche Einzeldoctrinen der Kritik der reinen Vernunft sind streitig, oder zweifelhaft, oder bereits widerlegt. Aber der ganze Standpunkt, der principielle Grundgedanke des Werkes ist unveraltet und unsterblich; eine vorher nicht dagewesene und nachher nicht überholte Erkenntnißstufe des menschlichen Geistes. Rückschritte und Repristinationen dagegen sind in der nachkantischen Philosophie sehr vielfach vorgekommen, indem auf der einen Seite Schelling, Hegel und ihre Anhänger allen Warnungen zum Trotz doch wieder das Wesen der Dinge oder das „Ding an sich" erfassen zu können glaubten und so einen neuen Dogmatismus, eine neue „Metaphysik des Uebersinnlichen" aufbauten; während auf der anderen Seite die Transscendentalphilosophie, unter völligem Mißverstehen ihrer Idee, in empirische Psychologie verwässert oder durch Psychologie ersetzt werden sollte, damit aber die große Frage, welches denn die letzten Vorbedingungen aller menschlichen Erkenntniß überhaupt

ſind, durch die ganz andere, untergeordnete Frage aus der Stelle gedrängt wurde, wie im einzelnen menſchlichen oder auch thieriſchen Individuum die Vorſtellungen empiriſch entſtehen, und ein Wiſſen und Erkennen allmählich in zeitlicher Entwicklung heranreift. —

Setzen wir dieſe Mißverſtändniſſe hier bei Seite, und erörtern wir einmal ſelbſtändig und von Neuem, ohne uns irgendwie an den Buchſtaben Kant's zu binden, einige weſentliche Hauptpunkte der Transſcendentalphiloſophie.

Die Zeit.

Was für ein ſonderbares Weſen oder Unweſen iſt doch die Zeit! Ein körperloſes Gedankending, ein räthſelhaftes Ens imaginarium, ein unſichtbares Zwittergeſchöpf aus Seiendem und Nichtſeiendem gemiſcht; dabei aber doch ſo thatſächlich wie wir ſelbſt, die wir, in der Zeit lebend und von ihr beherrſcht, gleichfalls Geſchehenes mit Geſchehendem und Ungeſchehenem vermöge der die Gegenwart überdauernden Identität des Ich in Eins vereinigen. Nichts in ihr beſtändig als der Wechſel; — ein hypoſtaſirtes „πάντα ῥεῖ“.

An der regelmäßigen Umdrehung des geſtirnten Himmels, am Aufgang und Untergang der Sonne, am ſtets wiederkehrenden Mondwechſel, an der unaufhörlichen Aufeinanderfolge von Hell und Dunkel, von Sommer und Winter haben die Menſchen von jeher die Zeit erkannt, ſie planmäßig in Abſchnitte eingetheilt, und den an ſich unkörperlichen Ablauf der Zeit gemeſſen. Tage, Monate, Jahre wurden dem Menſchen von dem großen Gange der Natur als Zeiteinheiten dictirt, und ſein eigenes leiblich-ſeeliſches Leben fügt den Wechſel von Schlaf und Wachen, den Rhythmus der Pulsſchläge und Athemzüge, überhaupt gewiſſe periodiſch und tactmäßig ſich wiederholende, ja fühlbare Lebensfunctionen hinzu, um hiernach den Tag in noch kleinere Maaßeinheiten einzutheilen. Namentlich ſind es die Töne und die Muſik, die uns Zeitwahrnehmung und Zeitmaaß aufnöthigen und

ad aures demonstriren, zu welchen sich also der Gehörsinn ähnlich verhält wie das Gesicht zum Raume. Doch auch Taubstumme besitzen deutliches Zeitbewußtsein, so wie andererseits dem Blindgeborenen die Raumvorstellung nicht fehlt. Kalender und Uhr werden schließlich von der Astronomie festgestellt und genau regulirt; und die Astronomie gehört wegen ihres unmittelbaren Zusammenhangs mit der ewigen Weltordnung zu den ältesten, heiligsten, mit Religionsvorstellungen innigst verwachsenen Wissenschaften des Menschengeschlechts. Der Mensch ist ein ζῶον ἀστρονομικόν.

Solche nun, die, wie etwa Herder in seiner Metakritik, über transscendentalphilosophische Angelegenheiten gänzlich urtheilslos urtheilen, können wohl der Meinung sein, hier liege der empirische, erfahrungsmäßige, inductive, psychogenetische, ja historische Ursprung der Zeitvorstellung offen zu Tage. Aber sie irren sich gründlich, indem durch derartige Erwägungen nicht einmal der psychologische Entstehungsgrund des Zeitbewußtseins beleuchtet, geschweige denn die transscendentalphilosophische Bedeutung der Zeit irgendwie berührt wird. Denn wenn überhaupt Zeitmessung und Zeitbewußtsein empirisch möglich sein soll, so müssen gewisse Vorbedingungen erfüllt sein, ohne welche ein Umlauf der Gestirne, ein Aufgehen und Untergehen der Sonne, ja überhaupt irgendein Wechsel und Geschehen, irgendeine Aufeinanderfolge von Momenten und Zuständen für uns garnicht existiren könnte.

Wäre der Strom des Geschehens ganz uferlos; gäbe es nichts Festes und Bleibendes in der Welt, woran er vorüberfließt, nichts Beharrendes, womit verglichen ein Ding oder Zustand jetzt noch nicht ist, jetzt daist, und jetzt nicht mehr ist; dann würde überhaupt kein Strömen, kein Geschehen, keine zeitliche Succession, keine Zeit vorhanden sein, ebenso wie im völlig leeren körperlosen Raume kein Unterschied zwischen Ruhe und Bewegung vorhanden ist. Nun wird aber selbst Derjenige, welcher dem Heraklitischen „πάντα ῥεῖ“ im Princip völlig zu-

ſtimmt, alſo garnichts abſolut Beharrliches und wahrhaft Unabänderliches in der Welt annimmt, doch zugeben müſſen, daß es etwas relativ Beharrliches, relativ Dauerndes gibt; inſofern nämlich, als nicht alle Dinge ſich im gleichen Tempo, mit derſelben Geſchwindigkeit ändern, ſondern einige ſchneller, andere langſamer; wobei denn die langſamer — (bis herab zur Grenze unmerklicher Langſamkeit) — ſich ändernden Dinge als Maaßſtab, Kennzeichen und Index für die Geſchwindigkeit der ſchnelleren, an ihnen vorüberſtreichenden Veränderung anderer Dinge benutzt werden können. Der Secundenzeiger bewegt ſich auf dem Zifferblatt der Uhr ſichtbar vorwärts, während der Minutenzeiger, verglichen mit ihm, ſtillzuſtehen ſcheint; der Minutenzeiger wiederum rückt vorwärts, während, verglichen mit ihm, der Stundenzeiger ſcheinbar ſtillſteht. Ein herabfallender Stein oder ein vorbeifliegender Vogel eilt ſo ſchnell dahin, daß im Vergleich zu ihm die Sonne am Himmel ſtillſteht, die Sonne beſchreibt ihren Tagesbogen am Himmel ſo ſchnell, daß unterdeſſen das Gras nicht zu wachſen ſcheint; das Gras wächſt und verwelkt ſo ſchnell, daß Berg und Thal und die ganze Configuration der Erdoberfläche unveränderlich erſcheint; die geologiſchen Umgeſtaltungen der Erdrinde vollziehen ſich, wenn man von vulkaniſchen Eruptionen, Erdbeben und ähnlichen Kataſtrophen plötzlicher Art abſieht, mit ſolcher Langſamkeit, daß der einzelne Menſch, ja das ganze Menſchengeſchlecht direct kaum Etwas von ihnen bemerkt und ſie nur indirect durch künſtliche Schlüſſe aus mancherlei Indicien erkennen kann. Dieſer Unterſchied der Geſchwindigkeit des Geſchehens alſo, vermöge deſſen etwas relativ Beharrliches, relativ Ruhendes, relativ Unveränderliches ſich von ſchneller Veränderlichem, raſcher Bewegtem empiriſch unterſcheiden läßt, gibt uns die empiriſchen Indices für die Auffaſſung des Zeitverlaufs ab und zugleich Maaßſtäbe für die Meſſung der ablaufenden und abgelaufenen Zeit. Geſetzt den Fall, es verliefe jedes natür-

liche Geschehen mit genau derselben Geschwindigkeit, so würde innerhalb der Natur wenigstens garkein Zeitmaaß vorhanden sein; der Strom des Geschehens wäre dann eben uferlos; und Dasjenige, was wir in unserer menschlichen Auffassungsweise als zeitliche Succession, als fluxus temporis und als ein lineares Ablaufen der Causalkette der Weltzustände betrachten, wäre dann, etwa so wie eine logische Schlußkette, ein zeitloser Conditionalzusammenhang. Schnell und Langsam gäbe es dann überhaupt nicht, und, in Ermangelung jedes objectiven Maaßstabes der Geschwindigkeit, käme es genau auf Dasselbe hinaus, ob man den ganzen anfangs- und endlosen Weltproceß als mit unendlicher Langsamkeit, oder als mit unendlicher Geschwindigkeit ablaufend betrachtete. In diesen beiden extremen Grenzfällen aber träte an die Stelle des Geschehens Stillstand. Das, was wir Zeitverlauf, fluxus temporis, nennen, wäre überhaupt eliminirt. Jahre, Jahrhunderte, Jahrtausende würden dann, weil sie entweder in's Endlose auseinandergezogen, oder in einen Punkt zusammengeschrumpft wären, ganz verschwunden sein. Genug, die Welt wäre entzeitlicht. — Uebrigens gebe ich gern zu, daß dieser Begriff einer Entzeitlichung des Geschehens für unser anschauendes Vorstellungsvermögen kaum vollziehbar ist und auch an unser Abstractionsvermögen eine ziemlich harte Zumuthung stellt. Indessen verweise ich auf mehrere Stellen meiner Analysis der Wirklichkeit; namentlich auf die beiden Kapitel „Ueber subjective, objective und absolute Zeit" (2te und 3te Aufl., S. 87 ff.) und über „Causalität und Zeitfolge" (2te und 3te Aufl., S. 187 ff.). Dort wird ausführlich dargelegt, daß für Intelligenzen von specifisch verschiedener Perceptions-Geschwindigkeit ein und dieselbe Zeitstrecke, z. B. eine Stunde, oder eine Minute, von ganz verschiedener Länge sein muß; daß daher für solche Intelligenzen die Zeitlänge oder das Zeitquantum sich proportional ihrer Perceptions-Geschwindigkeit vergrößert oder zusammenzieht, ungefähr so wie eine

Raumlinie, jenachdem ſie durch concav oder convex geſchliffene Glaslinſen betrachtet wird, eine Verkleinerung oder Vergrößerung erfährt; daß der Zeitverlauf ſich entſprechend jener ſubjectiven Perceptionsgeſchwindigkeit verlangſamt oder beſchleunigt; daß die ſubjectiven Zeitlinien verſchiedenartig organiſirter Intelligenzen einander völlig incongruent ſind; und daß als Grenzfall dieſer von der Perceptions-Geſchwindigkeit abhängigen Acceleration oder Retardation des Zeitverlaufs der Fall anzuſehen iſt, wo für eine abſolute, ſchrankenloſe Intelligenz die Scheidewand zwiſchen πρότερον und ὕστερον gänzlich hinwegfällt, mithin der geſammte Weltproceß als zeitloſe Weltlogik sub specie aeternitatis daliegt. — Wer nun aber, mit dieſer völligen Entzeitlichung des Geſchehens unzufrieden, noch über den Proceß der geologiſchen Veränderungen unſeres Erdballs, ja über den kosmogoniſchen Entwicklungsgang des Planetenſyſtems und des ganzen Fixſternſyſtems zurückgreift, eine ſchlechthin beharrliche, durch alle Metamorphoſen der Natur hindurch unvermehrt und unvermindert hindurchdauernde materielle Subſtanz als das abſolut Feſtſtehende vorausſetzt, und nun meint, mit dieſer ein für alle Mal feſtſtehenden Subſtanz verglichen, würde die Reihe der Weltzuſtände ſelbſt bei durchgängig gleicher Geſchwindigkeit alles Geſchehens doch in eine zeitlich ablaufende Succeſſion von Früherem und Späterem auseinandergezogen ſein; der geht zugleich über die ganze Erfahrung hinaus und fußt auf einer ſchlechthin überempiriſchen, transſcendenten, empiriſch unerreichbaren Idee. Mit einem Worte: innerhalb des Bereichs der Erfahrung iſt Zeit und Zeitverlauf nur dann vorhanden, wenn ſich nicht alles Geſchehen mit derſelben Geſchwindigkeit vollzieht, ſondern Einiges ſchneller, Anderes langſamer; ſo daß relativ Ruhendes zu relativ Bewegtem in Contraſt treten kann.

Indeſſen dieſe ganze Erwägung, gegen deren Evidenz ſich kaum ein triftiger Einwand erheben läßt, beruht ſchon auf einer unausgeſprochenen Vorausſetzung; ſie legt ſtillſchweigend Etwas

zu Grunde, ohne welches in der äußeren Natur überhaupt kein Beharren und kein Geſchehen, keine Ruhe und keine Bewegung, kein Dauern und kein Sichändern, kein Kommen und kein Gehen, kein Unterſchied zwiſchen relativer Schnelligkeit und relativer Langſamkeit, mithin auch keine Zeit und keine zeitliche Succeſſion empiriſch vorhanden ſein würde. Dieſes letzte, geheimnißvolle Etwas ſind — wir ſelbſt. Es iſt das mit ſich identiſch bleibende und zugleich des Wechſels ſeiner Zuſtände ſich bewußte Ich. Gäbe es nicht jenes Ich, welches, während ſeine Wahrnehmungen und Gedanken unaufhörlich wechſeln, ſelber unbeweglich beharrt und feſtſteht, und welches gelegentlich auch die Geſchwindigkeit des eigenen Gedankenablaufs mit der Geſchwindigkeit äußerer materieller Ereigniſſe in Vergleichung bringen kann, indem es ſich zugleich bewußt iſt, mit ſich ſelber im Wechſel identiſch zu bleiben, ein Ich oder Bewußtſeinsſubject, welches unmittelbar weiß „Ich jetzt bin genau Derſelbe wie Ich vorhin", wäre ſtatt dieſes das Bild des Vergangenen im Gedächtniß feſthaltenden und aufbewahrenden, die Gegenwart jetzt erlebenden, die Zukunft anticipirenden Ich etwa ein ſolches Subject vorhanden, welches Moment für Moment im Augenblicksbewußtſein der jeweiligen Gegenwart völlig aufgienge, ſich, mit dem Wechſel der Wahrnehmungen ſelbſt wechſelnd, in immer ein anderes Subject umwandelte, alſo mit den Wahrnehmungen ſelbſt immer im unaufhörlichen Entſtehen und Verſchwinden begriffen wäre, ſo würde wegen des gänzlichen Mangels an der Unterſcheidung zwiſchen Früher und Später gar keine Zeit daſein. Der Umlauf der Geſtirne z. B., welche Platon ſehr ſchön die „Werkzeuge der Zeit", τὰ ὄργανα χρόνου nennt, würde dann, weil Dasjenige, deſſen Werkzeuge ſie ſind, gänzlich mangelte, garnicht als Umlauf exiſtiren. Denn „es läßt ſich kein Strick drehen aus Sand oder Waſſer", und eine Perlenſchnur ohne Schnur rollt in lauter vereinzelte Perlen auseinander. Eine Melodie beſteht in einer Reihenfolge von Tönen, welche nacheinander percipirt werden,

und von denen der eine zu klingen aufhört, indem der nächſtfolgende zu erklingen beginnt. Geſetzt nun, es erklängen zwar die Töne der Melodie und würden auch ſämmtlich in richtiger Reihenfolge nacheinander gehört, jedoch ſo, daß jeder dieſer Töne von einem anderen Zuhörer percipirt würde, ſo gäben ſie keine Melodie, weil die Identität des den Wechſel als Wechſel auffaſſenden Zuhörers fehlte. Ebenſo würde ohne Identität des percipirenden Subjects ein fallender Stein nicht fallen, ſondern, wie der fliegende Pfeil des Zeno von Elea, ſtillſtehen; und ſtatt ſeiner Bewegung, ſeines Ortswechſels bliebe ſozuſagen nur eine zuſammenhangsloſe Reihe iſolirter Momentphotographieen. Das mit ſich identiſch bleibende Ich bildet alſo die eigentliche, letzte Fundamentalbedingung, unter welcher allein von irgendwelchem Zeitverlauf, irgendwelchem äußeren oder inneren Geſchehen, von Bleiben oder Sichändern, von Entſtehen und Vergehen, von Ruhe und Bewegung, von Dauer und von Wechſel, von Schnelligkeit und Langſamkeit, und ſo ſchließlich auch von einer beharrlichen Subſtanz, einer dem Fluſſe der Naturerſcheinungen zu Grunde liegenden, dieſen Wechſel der Phänomene tragenden Materie die Rede ſein kann. Dieſes Ich iſt das ruhende Ufer oder vielmehr die feſtſtehende Inſel, woran der Strom des Geſchehens, der fluxus temporis vorüberfließt. Man ſpricht zwar viel von einem inductiven oder Experimental-Beweis für die Beharrlichkeit der Materie aus dem Beharren des Gewichts in der chemiſchen Metamorphoſe der ſich verbindenden oder zerſetzenden Stoffe. Dieſer Beweis hat jedoch ſchon die Beharrlichkeit des Ich zu ſeiner unumgänglichen Vorausſetzung, und es darf daher ohne Uebertreibung in einem gewiſſen Sinne geſagt werden, daß die materielle Subſtanz oder Materie ein Geſchöpf des zeitſetzenden Ich ſei. Damit iſt natürlich nicht das transſcendent-metaphyſiſche Dogma von einer unvergänglichen „Seelenſubſtanz“ aufgeſtellt, und noch weniger die wahnwitzige, im Uebrigen unqualificirbare Behauptung ausgeſprochen, daß die materielle Welt

von einem einzelnen menſchlichen Individuum, etwa von dem am 19. Mai 1762 zu Rammenau in der Oberlauſitz geborenen Johann Gottlieb Fichte, aus Nichts erſchaffen worden ſei. Wohl aber iſt die transſcendentalphiloſophiſche, auf dem Standpunkt bloßer Empirie unbeachtet bleibende Wahrheit conſtatirt, daß diejenige Welt, welche der Menſch kennt, nur die für ein menſchliches Ich gegebene, unter Vorausſetzung eines ſolchen Ich exiſtirende Welt iſt. „Wir wiſſen von keiner Welt als in Bezug auf den Menſchen" hat Goethe geſagt. Bei Kant aber heißt es: „Nun iſt offenbar, daß, wenn ich eine Linie in Gedanken ziehn, oder die Zeit von einem Mittag zum anderen denken, oder auch nur eine gewiſſe Zahl mir vorſtellen will, ich erſtlich nothwendig eine dieſer mannigfaltigen Vorſtellungen nach der anderen in Gedanken faſſen müſſe. Würde ich aber die vorhergehende (die erſten Theile der Linie, die vorhergehenden Theile der Zeit, oder die nacheinander vorgeſtellten Einheiten) immer aus den Gedanken verlieren und ſie nicht reproduciren, indem ich zu den folgenden fortgehe, ſo würde niemals eine ganze Vorſtellung und keiner aller vorgenannten Gedanken, ja garnicht einmal die reineſten und erſten Grundvorſtellungen von Raum und Zeit entſpringen können." (Kritik d. r. V., 1te Auflage, S. 102.) — Er hat unbeſtreitbar Recht. Es läßt ſich eben aus Sand kein Strick drehen. Ohne Zeit keine Erfahrung und keine empiriſche Welt; ohne zeitſetzendes Ich keine Zeit. Erſt nachdem dieſes zeitbedingende und erfahrungbedingende Ich, der Erkenner der Welt, das transſcendentale Bewußtſeinsſubject einen Unterſchied von Zugleich und Nacheinander, von Jetzt, Früher und Später hervorgebracht und mit Benutzung des Umlaufs der Geſtirne ſowie zahlreicher anderer von ſeinem eigenen Beharren bedingter Bewegungen eine objective Zeitſcala feſtgeſetzt hat, kann es ſich ſelbſt in ſeiner Eigenſchaft als veränderliches Individuum, als dem Entſtehen, der Entwicklung und dem Vergehen unterworfenes Weſen in die ſelbſtgeſchaffene objective

Zeitſcala einordnen. Wachen und Schlaf, Bewußtſein und Bewußtloſigkeit, Geburt und Tod des Individuums fallen in die vom transſcendentalen Bewußtſeinsſubject geſchaffene Zeitlinie hinein.

Der allbekannte Vers „Tempora mutantur, nos et mutamur in illis“ ſchweißt auf naive Weiſe zwei völlig disparate, in ganz verſchiedener Bedeutung gültige Hälften zuſammen; er iſt ein Tragelaphos. Die erſte Vershälfte „tempora mutantur“ ſetzt das im Wechſel wie ein Fels feſtſtehende, über die Veränderung erhabene transſcendentale Bewußtſeinsſubject voraus, für welches erſt Zeitfluß und Veränderung daſind. Die andere Vershälfte „nos et mutamur in illis“ redet von der empiriſchen, in Entwicklung begriffenen Perſönlichkeit, von dem Object der Pſychologie, welches ſammt der ganzen in Veränderung und Zeitfluß begriffenen Welt jenes transſcendentale, zeitſetzende Subject zur unumgänglichen Vorausſetzung hat. Der Vers iſt ein disharmoniſches Conglomerat von Transſcendentalphiloſophie und Pſychologie. Soll Einheit hergeſtellt werden, ſo muß man den Hexameter in zwei Hälften auseinanderbrechen und jede Hälfte durch etwas Anderes ergänzen. Nämlich ſo:

Die Transſcendentalphiloſophie ſpricht:
Tempora mutantur, nos perduramus in illis.
Die Pſychologie ſpricht:
Ordo manet Rerum, sed nos mutamur in illo.

Hiermit wäre denn ein Wechſelgeſpräch, eine Disputation zwiſchen Transſcendentalphiloſophie und Pſychologie eingeleitet, die ſich weiter fortſetzen läßt. Schließlich würde die Transſcendentalphiloſophie immer wieder darauf zurückkommen müſſen, daß jener bleibende Ordo Rerum, jene feſte, geſetzliche Naturordnung, an der gemeſſen der Menſch ſich empiriſch ändert, doch nur dadurch entſteht, daß das erfahrungbedingende Subject, das „ſtehende und bleibende Ich der transſcendentalen Apperception“, die Zeit,

welche ohnedies garnicht exiſtiren würde, an ſich als dem feſten Punkte vorüberſtreichen läßt, und innnerhalb der abfließenden Zeit vermöge ſeines eigenen Beharrens das relativ Dauernde von dem relativ Veränderlichen unterſcheidet, ſowie, räumlich und zeitlich getrennte Einzelfälle als gleichartig erkennend und demſelben Gattungsbegriff ſubſumirend, feſte, bleibende Geſetze im Fluß der Erſcheinungen conſtatirt.

Der Raum.

Auf die Frage „was iſt der Raum?" wird der gemeine Menſchenverſtand entweder mit einem vielſagenden Fingerzeig, einer ſtumm demonſtrirenden Gebärde antworten oder ſich ungefähr ſo in Worten äußern: „Raum iſt das Unbeſchreibliche, worin alle Dinge enthalten ſind; Das, was uns nach allen Seiten hin umgibt, das endloſe Gefäß oder Behältniß der theils ruhenden, theils bewegten Körperwelt; und wir befinden uns mitten darin." Bei genauerem Nachdenken fügt er vielleicht noch hinzu: „Raum iſt dasjenige Etwas, wodurch die zu gleicher Zeit ſeienden Dinge voneinander getrennt werden; Zeit aber dasjenige Etwas, wodurch es möglich wird, daß an derſelben Raumſtelle ganz verſchiedene Dinge ſein können." Wendet man ſich an die Philoſophen, ſo erhält man bekanntlich ſehr verſchieden lautende Antworten. Carteſius erklärt den Raum für eine bloße Eigenſchaft, nämlich extensio in longum, latum et profundum, für das Attribut der Materie oder substantia corporea; daher er denn den leeren Raum für unmöglich hält, weil dieſer ein ausgedehntes Nichts, ein Nichts mit dem Attribut der Ausdehnung ſein würde, während doch das Nichts garkein Attribut haben kann. Leibnitz, welcher mit Carteſius in der Beſtreitung der Möglichkeit eines abſoluten Vacuums zuſammenſtimmt, hält den Raum für einen bloßen Relationsbegriff, für l'ordre des coexistences

possibles; er ſagt „l'étendue c'est un ordre, un rapport", und glaubt, daß dieſe Art von Anordnung aus einer verworrenen, ſinnlichen Auffaſſung der an ſich unräumlichen Monadenverhältniſſe entſpringe. Locke legt mit ſokratiſcher Beſcheidenheit das Bekenntniß ab, er wiſſe nicht, für was eigentlich der Raum zu halten ſei, ob man ihn als Ding oder als Eigenſchaft, als Subſtanz oder als Attribut zu betrachten habe; jedenfalls aber beſitze der Raum eine von uns ganz unabhängige, abſolute Realität, eine ſelbſtändige Exiſtenz, und in ihm befänden ſich die mit den primären Qualitäten der Ausgedehntheit, Geſtalt, Größe, Ruhe und Bewegung ausgeſtatteten Körper an ſich, während die ſecundären Qualitäten, wie Licht, Farben, Töne u. ſ. w. als rein ſubjective Affectionen unſerer Sinne aufgefaßt werden müßten. Er ſtimmt in dieſer Hinſicht vollſtändig mit dem Demokritos überein, welcher auch ſchon die Lehre von der Subjectivität der ſecundären Qualitäten aufgeſtellt hat, als an ſich ſeiende Weltprincipien τὸ κενὸν καὶ τὰ ἄτομα annimmt, und unter Anwendung eines merkwürdigen Oxymorons den bloßen Raum (Vacuum, τὸ κενὸν) ſehr hübſch für ein „ſeiendes Nichts" erklärt. (Δημόκριτος διορίζεται μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι. δὲν μὲν ὀνομάζων τὸ σῶμα, μηδὲν δὲ τὸ κενόν. Plut. adv. Colot. 4, 2.) Kant hingegen, in Uebereinſtimmung mit den Eleaten, die den Begriff eines ſeienden Nichts als etwas Unlogiſches verwarfen, bezeichnet den Raum da, wo er die gewöhnliche Meinung kritiſirt, als ein „ewiges, unendliches Unding"; dort aber, wo er ſeine eigene Meinung ausſpricht, ſagt er: „Spatium non est aliquid objectivi et realis, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subjectivum et ideale e natura mentis stabili lege proficiscens veluti schema, omnia omnino externe sensa sibi coordinandi." De Mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, § 15, D. — Gauß, Riemann, Helm-

holtz und andere Mathematiker metageometriſcher Richtung charakteriſiren den Raum als eine ebene, mit dem conſtanten Krümmungsmaaß Null behaftete Mannigfaltigkeit von drei Dimenſionen.

So ſtark gehen die Meinungen auseinander. Ich könnte nun auf alles Dasjenige hinweiſen, was im 1ten Theil meiner Analyſis der Wirklichkeit über den Sinn und den philoſophiſchen Werth der Metageometrie, über den eigentlichen Elementarproceß des Raumbewußtſeins, über den Unterſchied von Raumcharakteriſtik und Raumdeduction, über das ſubjective Localiſationscentrum und über deſſen phänomenalen Ort im Kopfe des anſchauenden Subjects, über das ideelle Raumſkelett der in jenem Centrum ſich rechtwinklig durchkreuzenden drei Dimenſionen oder Coordinatenachſen, und über die Subſtitution eines unbeweglich-abſoluten an Stelle des beweglich-perſönlichen Coordinatenſyſtems dargelegt worden iſt. Die dort entwickelten Gedankenreihen enthalten zwar nicht eine vollſtändige Philoſophie des Raumes, wohl aber wichtige Beiträge zu einer ſolchen Phloſophie. Wir wollen ſie hier nicht in extenso wiederholen, ſondern, nachdem an ſie erinnert worden iſt, das Problem in aller Kürze von Neuem erörtern.

Zunächſt bedarf es einer ſtrengen Unterſcheidung zwiſchen der Pſychologie des Raumes und der transſcendentalphiloſophiſchen Lehre vom Raum.

Was die Pſychologie des Raumes anbetrifft, ſo muß es dieſer vor Allem auf die Frage ankommen, wie im einzelnen Individuum das Raumbewußtſein empiriſch entſteht und ſich bis zur vollkommenſten räumlichen Orientirung in der Welt herangebildet; — ein ſehr weites, ſchwieriges, trotz aller werthvollen Vorarbeiten darüber durchaus nicht erſchöpftes Unterſuchungsgebiet. Sie muß im Weſentlichen auf eine Theorie des objectiven Sehens und objectiven Taſtens hinauslaufen, wird namentlich von der

Beobachtung des Sehenlernens der Kinder und der operirten Blindgeborenen ausgehen müſſen, und ſtößt ſchließlich auf ungelöſte, vielleicht für immer unlösbare Räthſel. Sie ſetzt bei ihren Betrachtungen naturgemäß die (empiriſche) Realität des Raumes ſchon voraus, betrachtet den Menſchen als körperliches unter anderen Körpern im Raum exiſtirendes Geſchöpf, und will ausfindig machen, wie er mit Hülfe der von anderen Körpern in ihm hervorgerufenen Empfindungen ſich ein adäquates Bild von der Geſtalt, der Größe der Entfernung und der Lage der mit ihm im empiriſchen Raum coexiſtirenden Dinge verſchafft.

Was hingegen die *transſcendentalphiloſophiſche Bedeutung* des Raumes, d. h. ſeine Eigenſchaft als erfahrungbedingendes Fundament des empiriſchen Weltbildes, betrifft, ſo treten hier zunächſt zwei Punkte in den Vordergrund, in denen eine genaue Analogie, ein förmlicher Parallelismus zwiſchen dem Raum und der Zeit ſtattzufinden ſcheint. Nämlich erſtens die Relativität der Größenvorſtellungen und zweitens die Unentbehrlichkeit eines ſubjectiven Localiſationscentrums.

Hinſichtlich des *erſten* Punktes wird Folgendes zu ſagen ſein. Wie die *Zeitlänge*, oder mit anderen Worten die Geſchwindigkeit des Zeitverlaufs von der Perceptionsgeſchwindigkeit der percipirenden Intelligenz abhängt, und ſich je nach dieſer Perceptionsgeſchwindigkeit ausdehnt oder zuſammenzieht, verlangſamt oder beſchleunigt, ſo daß ſchließlich von einer *abſoluten* Zeitgröße nicht wohl die Rede ſein kann; ſo wird die *Raumlänge* oder Raumgröße auseinandergezogen oder zuſammengezogen, jenachdem die percipirende Intelligenz dieſen oder jenen ſubjectiven Maaßſtab mitbringt. Dieſelbe Raumlänge, z. B. ein Meter, oder der Erddurchmeſſer, oder die Entfernung von hier bis zum äußerſten am Himmel ſichtbaren Nebelfleck, kann als unendlich groß, oder als unendlich klein betrachtet werden, jenachdem ſie mit Kleinerem, oder mi

Größerem in Vergleichung gebracht wird. Für eine schrankenlose Intelligenz würde, jenachdem sie diesen oder jenen Standpunkt wählt, einerseits das ganze Fixsternsystem der Milchstraße in Einen Punkt zusammenschwinden, andererseits ein Atom sich zum unermeßlichen Riesenkörper ausdehnen.

Hinsichtlich des zweiten Punktes haben wir Folgendes zu erwägen. Wie der Zeitfluß (fluxus temporis) erst durch ein beharrendes Ich daist, welches den Wechsel an sich vorüberstreichen läßt und ihn als Wechsel auffaßt, so ist der Raum nur da für ein sich selbst localisirendes, von sich als Raumcentrum aus seine Eindrücke oder Empfindungsinhalte in bestimmter Anordnung dislocirendes Subject. — Ich bin im Raum, sofern ich mir selbst und zugleich anderen Dingen im Raum eine bestimmte Stelle anweise. Der Raum aber ist in mir, sofern erst durch Localisation meiner Empfindungen innerhalb meines Bewußtseins eine räumliche Welt entspringt. Unsere Raumanschauung und räumliche Welt ist ein kephalocentrisches Phänomen. Denn der empirische Ort des Localisationscentrums liegt in unserem Kopfe; es ist ein Punkt hinter der Mitte der Verbindungslinie beider Augen, von wo aus die Bilder der äußeren Dinge in geraden Linien (den Blicklinien) hierhin und dorthin versetzt werden; von wo aus wir schon unsere eigenen Augen, Ohren und übrigen Körpertheile als rechts oder links, vorn oder hinten, oben oder unten liegend beurtheilen. Und wenn die Raumanschauung des Blindgeborenen, oder des kurz nach der Geburt Erblindeten, z. B. des Mathematikers und Optikers Saunderson, mit der des Sehenden übereinstimmt, so geht hieraus hervor, daß die gerade Linie von unsinnlicher oder übersinnlicher Natur ist. Jedenfalls entspringt für uns eine Raumwelt nur durch Localisation unserer Empfindungen; sei es nun, daß diese Localisation mit Hülfe Lotze'scher Localzeichen, oder auf andere Weise zu Stande gebracht wird.

Das herrschende Grundgesetz der Localisation ist für uns

dieſes: Anordnung in einem „ebenen" Continuum von drei Dimenſionen, die ſich rechtwinklig durchſchneiden, deren Durchſchnittspunkt, wie ſoeben bemerkt wurde, in unſerem Kopfe liegt, und welche mit den Namen Höhe, Breite und Tiefe bezeichnet werden. Es iſt, kurz geſagt, der euklidiſche Raumtypus, den die neuere Metageometrie als einen beſchränkten Specialfall anſieht, und von dem ſie andere denkbare Räume mit anderer Dimenſionenzahl und mit poſitivem oder negativem Krümmungsmaaße unterſchieden hat. Wenn nun die allerdings berechtigte Frage aufgeworfen wird, warum denn unſere Raumanſchauung gerade dieſen euklidiſchen und keinen anderen Charaktertypus trage, ſo können von empiriſcher Seite her gewiſſe empiriſche Erklärungsgründe in's Feld geführt werden, die ich ſelbſt an anderer Stelle ſcharf hervorgehoben habe. Was erſtens den Unterſchied der drei Dimenſionen anbelangt, ſo wird die Dimenſion der Höhe und der Gegenſatz von Oben und Unten durch die Richtung der Schwere beſtimmt; Unten heißt die Richtung, nach welcher uns die Schwere hinzieht, Oben die, welche dem perpendiculären Zug der Schwere entgegengeſetzt iſt. Die Dimenſion der Tiefe und der Gegenſatz von Vorn und Hinten iſt abhängig von der Lage unſerer Augen im Kopfe, welche uns ſtets den Ueberblick der einen Hälfte des Horizonts erlaubt, während die andere Hälfte unſichtbar bleibt; Vorn heißt die Richtung, nach welcher ich hinſehe, Hinten die, welche ihr entgegengeſetzt iſt. Die Dimenſion der Breite endlich und der Unterſchied von Rechts und Links ſteht offenbar mit der ſymmetriſchen Duplicität unſerer Sinneswerkzeuge und unſeres ganzen anatomiſchen Körperbaues in Zuſammenhang, wird aber außerdem aſtronomiſch durch den Ort des Aufgangs und des Untergangs der Sonne und der Geſtirne definirt; Links heißt, wenn man bei uns nach dem Mittagspunkt der Sonne hinblickt, die Seite, wo die Sonne aufgeht, Rechts die Seite, wo ſie untergeht. Nehmen wir, um dies zu prüfen, hypothetiſcher Weiſe ein Weſen

an, welches uns im Uebrigen intellectuell ganz gleichartig wäre, bei dem aber die angeführten Umstände in Wegfall kämen, ein punktuelles Wesen, welches erstens frei, wie ein Gestirn, im Weltraum schwebte und keinen Zug der Schwere empfände, zweitens zu gleicher Zeit nach allen Seiten hinsähe, und für welches drittens, weil es nicht, wie wir, an die Oberfläche eines Planeten gefesselt ist, ein Aufgang und Untergang der Sonne nicht existirte, so würde für dieses Wesen der Unterschied von Oben und Unten, von Rechts und Links, von Vorn und Hinten garnicht vorhanden sein. — Was andererseits die „Ebenheit" des Raumes anbelangt, so nehme man einmal an, der Lichtstrahl würde ebenso stark gebeugt wie der Schall, so daß wir also um die Ecke sehen könnten, wie wir thatsächlich um die Ecke hören. Wenn nun auch in diesem paradoxen Falle der Gesichtssinn die für unsere Raumanschauung maaßgebende Autorität bliebe, so würde eine dem gewöhnlichen Raum ganz fremdartige Raumanschauung und Geometrie das Ergebniß sein. — Diese Erwägungen sind allerdings sehr einleuchtend. Indessen wer etwa glaubte, daß damit eine wirkliche Erklärung des euklidischen Charakters unserer Raumanschauung gegeben sei, der würde einen circulus vitiosus begehen und hätte zwei höchst bedeutsame Umstände völlig übersehen. Einerseits nämlich ist ja unser eigener Leib sammt allen seinen anatomischen Eigenschaften selbst schon ein aus Localisation von Sinnesempfindungen entsprungenes Phänomen und hat mithin, ebenso wie die oben angewandten Fictionen und Hülfsconstructionen, das Dreidimensionenschema des euklidischen Raumgesetzes zur Voraussetzung. Andererseits, wenn man die Ebenheit des Raumes aus der Geradlinigkeit oder geradlinigen Fortpflanzung des Lichtstrahls ableiten will, so ist dabei die unerwiesene Annahme gemacht, daß auch im Falle stärkster Beugung und krummliniger Fortpflanzung des Lichtes der Gesichtssinn unsere Raumautorität bleiben würde, welches sehr zweifelhaft ist. Außerdem aber besitzt die euklidische Geometrie

eine apodiktiſche Gewißheit, eine unerſchütterliche Anſchauungs-nothwendigkeit, vermöge welcher ſie ſich über alle bloßen Erfahrungswahrheiten als veritas aeterna weit erhebt, und die von Hume ebenſogut wie von Leibnitz oder Platon als Erkenntniß a priori von der Erkenntniß a posteriori ſtreng unterſchieden wird. Goethe, der ja bekanntlich der Mathematik ſehr fernſtand, dabei aber den feinſten Spürſinn für alles Menſchlich-Vernünftige beſaß, ſagt in einem ſeiner Aphorismen: „Wenn der Knabe zu begreifen anfängt, daß einem ſichtbaren Punkt ein unſichtbarer vorhergehen müſſe, daß der nächſte Weg zwiſchen zwei Punkten ſchon als Linie gedacht werde, ehe ſie mit dem Bleiſtift aufs Papier gezogen wird, ſo fühlt er einen gewiſſen Stolz, ein Behagen. Und nicht mit Unrecht; denn ihm iſt die Quelle alles Denkens aufgeſchloſſen, Idee und Verwirklichtes, potentia et actu, iſt ihm klar geworden; der Philoſoph entdeckt ihm nichts Neues, dem Geometer war von ſeiner Seite der Grund alles Denkens aufgegangen." — So kennt jeder Vernünftige den Begriff der geraden Linie und den Begriff der Ebene; er weiß, was eine abſolut gerade Linie, eine vollkommene Ebene iſt, obwohl er ſie nicht definiren kann. Und ebenſo beſitzt das euklidiſche Schema des ebenen, nach drei Dimenſionen ausgedehnten Raumes eine Anſchauungs-nothwendigkeit, die ſich weder empiriſch, noch logiſch begreifen läßt. Dieſes Schema iſt das Grundgerüſt unſerer Außenwelt, das Grundgeſetz unſeres Anſchauungsvermögens, das Fundament des empiriſchen Univerſums. In dieſem Sinne hat alſo Kant ganz Recht, wenn er erklärt: der Raum ſei — — „e natura mentis stabili lege proficiscens veluti schema, omnia omnino externe sensa sibi coordinandi."

Wenn von empiriſtiſcher und realiſtiſcher Seite her die Behauptung aufgeſtellt würde, unſere Raumanſchauung ſei deshalb ſo euklidiſch beſchaffen wie ſie nun einmal iſt, weil der „Raum an ſich" eben dieſen euklidiſchen Charakter beſitze, ſo würde

hiermit ein transscendent-metaphysisches Dogma hingestellt sein, welches ebenso unbewiesen ist, als die von Kant behauptete „transscendentale Idealität des Raumes". Ueber die absolute Realität des Raumes folgt aus unseren Erörterungen Nichts. Wir können nur wissen, daß das Raumbewußtsein und die Localisation anderer Menschen sowie der höheren Thiere mit dem unsrigen zusammenstimmt, und daß, von optischen Täuschungen abgesehen, der wirkliche Effect unserer leiblichen Handlungen mit dem auf Grund unserer Raumvorstellung erwarteten und vorausberechneten Effect im Allgemeinen zusammentrifft. Ob aber ganz anders organisirten Wesen die Welt in derselben Raumform wie mir erscheint, und ob bei Aufhebung jedes Bewußtseins überhaupt ein unserer Raumform ähnliches Etwas übrig bleiben würde, diese Frage läßt sich jedenfalls empirisch garnicht entscheiden. Für die Lebenspraxis, sowie für die empirische Wissenschaft ist das auch offenbar vollkommen gleichgültig.

Ein stricter Kantianer wird, seinem Meister buchstäblich folgend, sagen: „Wir behaupten also die empirische Realität des Raumes (in Ansehung aller möglichen äußeren Erfahrung) ob zwar zugleich die transscendentale Idealität desselben, d. i. daß er Nichts sei, sobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen." Hierauf könnte ironisch erwidert werden, daß denn doch dieses etwas sehr weitläufige Nichts als ein Tyrann und Musaget recht reell auf uns einwirkt, indem es uns z. B. zum Brückenbau und zur Luftschiffahrt, zur Erfindung von Ferngläsern, Telegraphen und Telephonen veranlaßt, hingegen an Besteigung der Mondgebirge, und unmittelbarer Besichtigung der so interessanten Mars-Oberfläche leider verhindert. — Diese Antwort wäre jedoch principiell verfehlt. Denn bei Alledem kommt nur die empirische Realität des Raumes in Frage, an der zu zweifeln Kant niemals

eingefallen iſt. Der Satz, daß der geſtirnte Himmel lediglich die äußerſte Projectionsſphäre unſeres Geſichtsſinns und, ſtreng genommen, eine optiſche Täuſchung ſei, alſo nur als ein pſychologiſches Phänomen innerhalb unſeres Bewußtſeins exiſtire, klingt ja zunächſt äußerſt paradox. Und doch läßt er ſich ſehr leicht einleuchtend machen, wenn man auf den Umſtand hinweiſt, daß unſere Geſichtsempfindungen ebenſogut wie die Taſtempfindungen nur in uns, nicht außer uns vorhanden ſind, und daß erſt durch Hinausverlegung der aus Empfindungen gewobenen Bilder jenes optiſche Phänomen einer mit hellen Punkten überſäten, Alles umſpannenden Hohlkugel zu Stande kommen kann. Ebenſo der Satz, daß der ganze unendliche Weltraum mit ſeinen unzähligen Sonnen und Sternſyſtemen, von denen das Licht Jahre und Jahrtauſende bis zu unſerem Auge gebraucht, und in deſſen unermeßlicher Ausdehnung unſere Erde ſammt ihren Bewohnern zu einem Atom, einem verſchwindenden Quaſi-Nichts zuſammenſchrumpft, — lediglich als ſubjective Anſchauungsform oder als Anſchauungsgeſetz zu betrachten ſei, dieſer Satz klingt unerhört. Und doch wird er einleuchtend, wenn man ſich ernſtlich fragt, wie denn jener unendliche Raum es anfangen ſollte, *in* unſere Vorſtellungen, in unſere Gedanken von außen hereinzukommen, falls er nicht *durch* unſere Vorſtellungen und Gedanken *für uns* hervorgebracht würde; wenn man ferner auch nur die *Möglichkeit* erwägt, daß für anders organiſirte, mit einem anderen Anſchauungsvermögen und Localiſationsgeſetz ausgerüſtete Intelligenzen ſtatt des uns bekannten Raumes eine ganz anders angeordnete Weltform da ſein wird.

Iſt deshalb etwa der Raum ein Phantom? — ein Wahngebilde? — ein Sinnentrug? — O Nein! Er iſt ein *Geſetz*, ein *Localiſationsgeſetz*, welches unſer anſchauendes Bewußtſein deſpotiſch beherrſcht, die geſammte apodiktiſche Geſetzlichkeit der Geometrie in ſich ſchließt, und für uns Alle eine unantaſtbare empiriſche Realität beſitzt.

Genug, wir ſind (empiriſch) im Raum. Der Raum aber iſt in uns, iſt im Bewußtſein des transſcendentalen, erfahrungbedingenden Bewußtſeins-Subjects.

Die Identität des Ich.

Es gehören nicht eben tiefgehende pſychologiſche Kenntniſſe und pſychiatriſche Studien dazu, ſondern lediglich die alltägliche Doſis Verſtand, um zu wiſſen, daß das Selbſtbewußtſein des Menſchen in der Zeit entſteht und dann, nachdem es entſtanden iſt, durch Schlaf ſowie durch mancherlei pathologiſche Zuſtände der Bewußtloſigkeit häufig unterbrochen wird; vergleichbar einem flackernden, intermittirenden, nicht einem ſtetig und gleichmäßig weiterleuchtenden Lichte. Trotzdem iſt die beharrliche Identität des Ich erſte Grundthatſache, oder vielmehr Grundbedingung der ganzen uns bekannten Welt. Dieſe beiden Sätze ſtehen augenſcheinlich miteinander in ſchroffem Widerſpruch und wollen doch beide wahr ſein; woraus denn logiſch folgt, daß ſie entweder von verſchiedenen Sachen reden, oder von derſelben Sache aus ganz verſchiedenem Geſichtspunkt reden.

Keine Thatſache iſt gewiſſer, als daß jeder Menſch geboren wird und wieder ſtirbt; obwohl auch dieſe Wahrheit wie die allermeiſten Erfahrungsregeln auf unvollſtändiger Induction beruht, alſo mit apodiktiſch gewiſſen Wahrheiten, wie den Axiomen der Geometrie, durchaus nicht auf gleiche Stufe der Gewißheit geſtellt werden darf. Ebenſo gewiß iſt es, daß das neugeborene Kind ohne Selbſtbewußtſein zur Welt kommt, nur mit einem dumpfen undeutlichen, unentwickelten Gefühl ſeiner eigenen Exiſtenz begabt, jedenfalls viel ſelbſtbewußtloſer als das aus dem Ei hervorſchlüpfende und dann ſofort auf vorgeſtreute Körner zulaufende Hühnchen; daß alſo, wenn Jemand dem Menſchenkinde ein Ich angeboren ſein läßt, dieſes Ich anfangs nur δυνάμει, nur potenziell

in ihm liegt, oder, wie Leibnitz ſagen würde „d'une manière virtuelle".

Sogenannte Spaltung des Ich, ein Alterniren ganz verſchiedener, getrennter Bewußtſeinsſphären innerhalb desſelben phyſiologiſchen Individuums, ferner ein totaler Gedächtnißverluſt, infolgedeſſen die Identität des perſönlichen Selbſtbewußtſeins für immer oder zeitweilig abreißt, kommen ja nicht ſelten vor und ſind jedem Irrenarzte wohlbekannt. Pſychologiſch genommen iſt die Identität und Beharrlichkeit des Ich bei geiſtig geſunden Menſchen eine im Einzelnen von ſehr vielen Umſtänden abhängige, im Ganzen unerklärte Thatſache. Auch bleibt es hier ganz dahingeſtellt, wie dogmatiſche Metaphyſiker, Spiritualiſten, Platoniker, Carteſianer und Monadologen ihr Dogma von der beharrlichen, untheilbaren Seelenſubſtanz mit dieſen Erfahrungsthatſachen in Einklang bringen wollen. Aber diejenige Identität und Einheit des Ich, von welcher die Transſcendentalphiloſophie redet, hat mit jenen pſychologiſchen Thatſachen und dieſen metaphyſiſchen Dogmen an ſich Nichts zu ſchaffen; denn ſie handelt nicht von Dem, was im Seelenleben des Einzelmenſchen vorkommt oder fehlt, auch nicht von Dem, was dem Seelenleben des Einzelmenſchen als metaphyſiſche Subſtanz, als realer Träger der pſychiſchen Phänomene zu Grunde liegen mag, ſondern von etwas ganz Anderem. — Der gelehrte Polyhiſtor Joh. Sleidanus, der 1556 nach einem reichbewegten Leben als Profeſſor der Jurisprudenz in Straßburg ſtarb, ſoll gegen Ende ſeines Lebens Alles, was er wußte, plötzlich vergeſſen haben; und ähnliche Fälle von plötzlichem Gedächtnißverluſt ereignen ſich öfter. Leibnitz führt dieſes Beiſpiel in den Nouveaux Essais, l. II, chap. I, § 12 an, und wirft dabei die tiefgehende, ſchwierige, verfängliche Frage auf, ob denn wohl ein Menſch, der nach ſolchem gänzlichen Gedächtnißverluſt wieder jung würde und Alles von Neuem kennen lernte, wegen dieſer völligen Neuentſtehung ſeines ganzen Wiſſens für

einen anderen Menſchen zu halten ſein würde. Er *verneint* das im Sinne ſeiner Monadologie, nach welcher ja die individuelle Seelenſubſtanz ſchon im Spermatozoon präexiſtirt haben ſoll und nach dem Tode in anderer Form weiterexiſtiren wird. — Neuerdings hat man bei Gelegenheit der merkwürdigen Hypnotiſirungsverſuche und Suggeſtionsphänomene mehrfach beobachtet, wie in demſelben menſchlichen Individuum alternirend zwei oder noch mehr ganz verſchiedene Bewußtſeinszuſtände mit geſondertem Gedächtniß, d. h. zwei oder mehr Perſonen auftreten, deren eine von der anderen Nichts weiß. Das wäre alſo Spaltung des Ich oder „Doppel-Ich", wie es M. *Deſſoir* nennt, indem er ein abwechſelnd zur Geltung kommendes Oberbewußtſein und Unterbewußtſein unterſcheiden zu müſſen glaubt. Auch wird man nicht zögern, phyſiologiſch ein ſolches Alterniren auf abwechſelndes Gelähmtſein und Functioniren getrennter Theile der Gehirnrinde zurückzuführen. Franzöſiſche Pſychologen, wie A. *Binet* und *Pierre Janet*, haben dieſe „altérations de la personnalité" in einer Reihe von Fällen genau ſtudirt, auch darüber ausführliche Mittheilungen gemacht; wie denn in einer gewiſſen an Katalepſie leidenden Leonie abwechſelnd drei verſchiedene Leonie's zum Vorſchein kamen. Bei einem Marineſoldaten in Rochefort will man ſogar ſechs (!) verſchiedene, deutlich gegeneinander abgegrenzte Perſönlichkeiten unterſchieden haben. Uebrigens muß darauf hingewieſen werden, daß ſchon die innerhalb der Breite normaler Geiſtesgeſundheit gelegene, aber bei aller ihrer Alltäglichkeit höchſt auffallende Erſcheinung des *dramatiſirenden* Traumes hierher gehört. Wenn Jemand im Traum Geſpräche mit Anderen führt, oder die Zeitung lieſt, und dann von den Antworten der geträumten Perſon, von dem Inhalt der geträumten Lectüre ſich völlig überraſcht und belehrt fühlt, ſo deutet dies auf völlig getrennte Sphären der Geiſtesthätigkeit innerhalb eines und desſelben Individuums hin. Ebenfalls gehören hierher die myſteriöſen, beinahe unheimlichen Traum-

handlungen des Nachtwandlers, der ſich ſchlafend von ſeinem Bette erhebt, ſchlafend umhergeht, ſchlafend an ſeinem Arbeitstiſch Platz nimmt und die Feder ergreift, ſchlafend Gedichte niederſchreibt oder Rechnungen ausführt, ſchlafend ſich wieder in's Bett legt, und dann am Morgen nach dem Erwachen aus tiefem Schlaf von dieſen ſeinen eigenen nächtlichen Wanderungen, Arbeiten und Handlungen Nichts weiß, Nichts ahnt; wie Lady Macbeth.

Die juriſtiſche und moraliſche Identität der Perſon, d. h. die Identität des Angeklagten mit dem Thäter, von welcher die Strafbarkeit oder Strafloſigkeit der Handlung abhängt, beruht darauf, daß der Angeklagte nicht nur im phyſiologiſch-körperlichen Sinne dasſelbe Individuum iſt, welches die That begangen hat, ſondern daß er außerdem in pſychologiſcher Beziehung derſelbe Menſch geblieben iſt. Dies findet dann ſtatt, wenn der Angeklagte ſich der That als ſeiner That zu erinnern überhaupt die Fähigkeit beſitzt, ſich ſowohl jetzt, als bei der Ausübung der That im vollen Beſitz ſeiner Geiſteskräfte befindet, und ſich als Denſelben erkennen kann, von welchem damals die That ausgeübt wurde. Die Continuität des Selbſtbewußtſeins darf nicht zerriſſen ſein; daher denn weder ein Geiſtesgeſunder für ſolche Thaten beſtraft werden kann, die er in einem Wahnſinnsanfall vollzogen hat, noch ein Wahnſinniger für die Handlungen, die er im Zuſtande der Geiſtesgeſundheit begangen hat. Was nun aber die pſychologiſche Einheit und Identität der Perſon, die Beharrlichkeit und Continuität des individuellen Selbſtbewußtſeins anbetrifft, ſo kann dieſe im Hinblick auf den Wechſel von Schlaf und Wachen ſelbſt bei einem nach wie vor geiſtesgeſunden, zurechnungsfähigen Menſchen nicht ſo verſtanden werden, als beſtünde ſie in einer ganz lückenloſen, ununterbrochenen Fortdauer des Selbſtbewußtſeins während der lückenlos ablaufenden objectiven Zeit. Thatſächlich wird ſie ja Tag für Tag mehrere Stunden lang vom Schlaf unterbrochen und kehrt erſt nach dem Erwachen wieder zurück. Sie beſteht in

Etwas, das *über* die Bewußtseinspausen hinübergreift und ideell das Frühere mit dem Späteren zusammenknüpft. Identisch ist das heutige Subject mit dem gestrigen Subject insofern, als es seine gestrigen Erlebnisse, Handlungen und Gedanken auch heute als die seinigen *erkennt*, und sich für identisch mit dem gestrigen Subjecte *hält*. Beharrlich ist das Selbstbewußtsein insofern, als das Subject die Unterbrechungen seines Bewußtseins durch Schlaf, Ohnmacht ꝛc. *als* objective Lücken oder Pausen seiner bewußten Seelenthätigkeit *auffaßt*, sie in die objective Zeitlinie als dunkle Intervalle zwischen den lucidis intervallis des Wachens einordnet, und diesen Wechsel seiner bewußten und bewußtlosen Zustände als zusammenhängenden, zeitlich ablaufenden Proceß an sich selber, wie an einem feststehenden Punkte vorüberziehen läßt. Wieviel physiologische, psychologische und metaphysische Bedingungen erfüllt sein müssen, um alles Dieses zu ermöglichen, das verliert sich zum Theil in ein unaufgehelltes Dunkel. Jedenfalls bedarf es des Vorhandenseins latenter Erinnerungsbilder von dem ehemals Wahrgenommenen, sowie der Reproduction oder Wiederkehr dieser Erinnerungsbilder; außerdem der Erkenntniß, daß das gegenwärtige Erinnerungsbild mit der ehemals actuell gewesenen Wahrnehmung identisch ist (Recognition). —

Wie steht es nun aber angesichts aller jener normalen und abnormen Bewußtseinsunterbrechungen, Bewußtseinsstörungen, jener empirischen Gewordenheit des Selbstbewußtseins, jener Spaltungen des Ich, jener Beispiele von totalem und partiellem Gedächtnißverlust, von Zerreißung der geistigen Continuität, ja von Alterniren verschiedener Personen innerhalb desselben physiologischen Individuums, — wie steht es, frage ich, angesichts aller dieser Thatsachen mit dem Ich der Transscendentalphilosophie? — mit dem „stehenden und bleibenden Ich der transscendentalen Apperception", welches nach Kant „alle meine Vorstellungen muß begleiten können"? Ist das nicht etwa eine künstliche, der Natur

widerſprechende Fiction? Ein rein doctrinäres Hirngeſpinnſt? — Die Generalantwort auf dieſe bedenkliche Frage lautet folgendermaßen.

So oft auch der Verſuch, in unſer eigenes, geheimes inneres Weſen einzudringen, unternommen wird und unternommen worden iſt, immer ſtoßen wir, ſelbſt bei ſorgfältigſter Analyſe, ſehr bald auf unüberſteigliche Grenzen; und das uns Allervertrauteſte, das eigene Ich, bleibt zugleich das allerdunkelſte Räthſel für uns. Der vernünftig Nachdenkende, über ſich und die Welt Reflectirende weiß ganz unmittelbar „Ich bin". Er unterſcheidet von dieſem „Ich", welches eben mit ihm, dem Reflectirenden, identiſch zuſammenfällt, alles Uebrige ſchlechthin, welches im Vergleich zu jenem Ich mit dem Geſammtnamen das Object oder das Nicht-Ich bezeichnet werden kann. Er unterſcheidet ferner ſeinen Leib von allen übrigen Körpern, weil dieſer Leib ſeinen Willensacten gehorcht und ihm ganz direct Sinnesempfindungen verurſacht, alſo in der Körperwelt die Rolle des Primus inter pares ſpielt. Ebenſo unterſcheidet er ſich ſelbſt von ſeinem Leibe; er weiß, daß ſein Leib nicht mit dem Ich identiſch iſt, ſondern dem Ich als Werkzeug oder Organ dient; auch können beträchtliche Stücke des Leibes, zum Beiſpiel Arme und Beine, verlorengehen, ohne daß dadurch das Ich als ſolches im geringſten vermindert würde. Er weiß ferner, daß ſein Ich oder Er ſelbſt Derſelbe iſt, welcher unmittelbar vorher und in vielen früheren Augenblicken gleichfalls „Ich bin" gedacht und mancherlei Ereigniſſe bisher erlebt hat. Wenn das „Ich bin", das „Cogito, ergo sum" trotz ſeiner ganz unmittelbaren Evidenz und Ueberzeugungskraft falſch ſein ſollte, wenn der ſo Denkende an der Wahrheit des „Ich bin" irre würde, ſo würde er zugleich an der ganzen Welt irre werden, und das Wort Sein, Esse, Existere würde für ihn jeglichen Sinn verlieren. Er unterſcheidet endlich auch ſich ſelbſt oder das Ich von ſeinen eigenen Vorſtellungen, als welche immer wechſeln, während das Ich dasſelbe bleibt und beharrt; ſeine eigenen Vorſtellungen,

ſeine eigene Individualität, ſeine Perſönlichkeit ſind ſelbſt ſchon für das Ich ein Object, und können, wie Jedermann aus eigenſter innerer Erfahrung weiß, für das Ich zum Gegenſtand einer ſehr ſcharfen moraliſchen und intellectuellen Kritik werden. Indeſſen wird er ſelbſt beim tiefſten Nachgrübeln über dieſes räthſelhafte Ich Nichts weiter ausfindig machen können, als daß eben Er iſt, daß dasjenige Etwas, welches „Ich bin" denkt und ſich von allem Uebrigen, von ſeinem eigenen Leibe, ja von ſeinen eigenen Vorſtellungen und ſeiner eigenen Individualität unterſcheidet, in Wahrheit exiſtirt. Worin jedoch jenes das „Ich bin" denkende myſteriöſe Etwas eigentlich beſtehen mag, dies weiß Niemand. Das läßt ſich nicht mehr erfaſſen. Und ſo grenzt denn unmittelbar an das klarſte, hellſte Licht, welches wir kennen, die allertiefſte Finſterniß. Jenes geheimnißvolle Etwas kann überperſönlich genannt werden; denn es iſt der über die eigene Individualität erhabene, weil ſie als Object erkennende Erkenner, der „Erkennende, niemals Erkannte". Das delphiſche Γνῶθι σεαυτὸν läßt ſich nicht weiter treiben als bis dahin, daß ich meine Vorſtellungen, meine Gedanken, mein Wollen und Fühlen, meine eigene intellectuelle und moraliſche Perſönlichkeit, ſammt ihrem Charakter und ihrem Lebenslauf bis zur Gegenwart herab, mir als Object gegenüberſtelle. Wer oder was aber dieſes räthſelhafte, das „Ich bin" denkende Etwas iſt, für welches die ganze Welt und meine eigene gegenwärtige und vergangene Perſönlichkeit als Object daſteht, dies wiſſen wir nicht mehr. Es iſt eben „der Erkenner", und als ſolcher das Fundament alles Wirklichen überhaupt. Die unterirdiſchen, metaphyſiſchen Wurzeln unſerer Abkunft bleiben dem oberirdiſchen Bewußtſein auf ewig verborgen; wie dies ſo ſchön und ergreifend in dem alten Spruche ausgedrückt wird:

Ich bin — ich weiß nicht Wer;
Ich komme — ich weiß nicht Woher;
Ich fahre — ich weiß nicht Wohin.
— — — — — — — — —

Auch könnte der altägyptiſche Sinnſpruch, den Beethoven unter Glas und Rahmen auf ſeinem Arbeitstiſch vor ſich ſtehen hatte, in Anwendung gebracht werden:

Ich bin; ich war; ich werde ſein.
Meinen Schleier hat Niemand gehoben.

Die Transſcendentalphiloſophie nun reflectirt auf dieſes geheimnißvolle Unbekannte — nicht. Sonſt würde ſie zur transſcendenten Metaphyſik und verfiele aus dem Kriticismus in den Dogmatismus zurück. Auch redet die Transſcendentalphiloſophie nicht von dem Selbſtbewußtſein oder empiriſchen Ich als einem pſychologiſchen Phänomen. Sondern ſie redet von dem Ich als der Baſis aller Erfahrung, aller Erfahrungswiſſenſchaft und der ganzen empiriſchen Welt überhaupt. Gewöhnlich behandeln ja Empiriker wie Metaphyſiker die uns objectiv gegebene Welt ſo, als beſäße dieſelbe eine völlig ſelbſtändige, von uns unabhängige, abſolute Realität; als wäre ſie Etwas, was ganz unbekümmert um uns ein Daſein „an ſich“ führte und „an ſich“ zu exiſtiren ruhig fortfahren würde, gleichviel, ob ſie von irgend Jemand vorgeſtellt wird oder nicht. Hiermit begehen ſie eine übereilte und ungeprüfte Hypoſtaſirung. Sie vergeſſen den Boden, auf dem ſie ſelber ſtehen, und ohne den ſie ſammt ihrer Welt „an ſich“ in's bodenloſe Nichts verſinken würden. Erſt ſofern ein Ich daiſt, und ſofern dieſes Ich mit ſich identiſch bleibt, erſt inſofern iſt die Welt, die wir kennen, da. Und zwar gilt dies ebenſowohl von dem Mikrokosmos der geiſtigen Innenwelt, als von dem Makrokosmos der körperlichen Außenwelt. Für ein Weſen, bei dem dieſe oberſte Bedingung nicht erfüllt iſt, z. B. für einen Stein, iſt dieſe uns bekannte Welt nicht da; es ſeie denn, dieſer Stein wäre der Marmor des Pygmalion. Ebenſo für einen Menſchen, der an abſoluter Vergeßlichkeit litte, der im nächſten Moment immer Nichts mehr von Dem wüßte, was er im vorangegangenen Moment wahrgenommen hat, oder der den Inhalt ſeiner gegen-

wärtigen Vorſtellung mit dem gleichen Inhalt einer früheren Vorſtellung zu identificiren unfähig wäre; für einen Menſchen, dem die beharrliche Identität des Ich *fehlt*, iſt dieſe uns bekannte Welt *nicht* da. Wäre jedes beharrliche Ich aufgehoben, ſo bliebe von Allem, was wir wirklich nennen, lediglich ein X übrig, über das uns jede empiriſche Kenntniß fehlt, und über deſſen Beſchaffenheit höchſtens uncontrollirbare Vermuthungen und gewagte Hypotheſen möglich ſind. — *Hier liegt der Ort und das Problem der Transſcendentalphiloſophie.* Ihre ganz eigenthümliche, im weiten Gebiet des wiſſenſchaftlichen Nachdenkens ganz einzig daſtehende Aufgabe läßt ſich vielleicht dadurch zur höchſten Deutlichkeit erheben, daß man ſie mit *teleologiſcher* Gedankenwendung in die Form der Frage bringt: Welches denn die unumgänglichen, unentbehrlichen *Mittel* zum *Zweck* der Welterkenntniß, insbeſondere der wiſſenſchaftlichen Welterkenntniß ſind? Zu dieſem Zwecke nun eben müſſen dem erfahrungbedingenden Ich, welches man ſich freilich nicht als metaphyſiſche Seelenſubſtanz denken darf, und welches nicht Object, ſondern vielmehr Fundamentalvorausſetzung der Pſychologie, wie überhaupt Vorausſetzung aller Wiſſenſchaft und ihrer Objecte iſt, gewiſſe Attribute oder Functionen zukommen. Dieſe ſind nicht etwa für Ariſtoteliſche δυνάμεις τῆς ψυχῆς, für Kräfte und Vermögen des individuellen Menſchen, auch nicht für *Fichte*'ſche „Thathandlungen" zu halten, ſondern vielmehr für unumgängliche Vorbedingungen des Weltdaſeins. Ich habe ſie deshalb „*metakosmiſche*" genannt*). Sie ſind Etwas, woran der individuelle Menſch bei ſeinem Welterkennen ſozuſagen theilnimmt, participirt, wie nach *Platon* das ſinnliche Einzelding an der Gattungsidee theilnimmt (μετέχει); oder wovon er beim Welterkennen beherrſcht wird, wie der richtig denkende Verſtand von den ewigen Geſetzen

*) Vgl. das Kapitel „Die Metamorphoſen des Apriori" in meiner *Analyſis der Wirklichkeit*, 3te Auflage, Seite 208—258.

der Logik. Sie ausfindig zu machen, iſt die Aufgabe der Transſcendentalphiloſophie. Kant hat die Aufgabe entdeckt und in der Kritik der reinen Vernunft auf eine Weiſe gelöſt, die Bewunderung vor ſeinem Tiefſinn erregen muß, ſelbſt wenn ſie im Speciellen der vielfachſten Anfechtung ausgeſetzt bleibt. Jedenfalls liegt hier ein unſterbliches Problem. Beiträge zu ſeiner Löſung haben wir, ohne uns an den Buchſtaben Kant's zu binden, in den vorangehenden Erörterungen gegeben und wollen uns im Uebrigen auf kurze Andeutung einzelner Beiſpiele beſchränken. — Die Unterſcheidung von Dauer und Geſchehen, von Beharren und Sichändern in der Zeit, ſowie von Ruhe und Bewegung im Raum hat bereits die beharrliche Identität des transſcendentalen Bewußtſeinsſubjectes zu ihrer Grundlage. Ohne dies gibt es keine Erfahrung. Die Vorſtellung beharrlicher Dinge iſt nur dann möglich, wenn das Bewußtſeinsſubject ſelbſt im Fluſſe der Zeit mit ſich identiſch bleibt. Ohne dies gibt es keine Erfahrung. Die Identität eines Objects kann nur erkannt werden unter Vorausſetzung der Identität des erkennenden Subjects. Was das Wort „Sein" oder Exiſtenz bedeutet, kann nur Derjenige wiſſen, welcher „Ich bin" denkt. Die Vielheit der Erſcheinungen iſt nur vorhanden, ſofern ein einheitliches Subject ſie als Vielheit auffaßt. Eine Mehrheit gleichzeitig erklingender Töne exiſtirt als Accord, eine Aufeinanderfolge von Tönen exiſtirt als Tonleiter oder als Melodie nur unter Vorausſetzung eines einheitlichen und mit ſich identiſch bleibenden Ich. Eine objective Welt kann nur dann zu Stande kommen, wenn das beharrrliche, mit ſich identiſch bleibende Ich in dem unaufhörlichen Fluß und Wechſel der Wahrnehmungen eine ſcharf beſtimmte Grenze zwiſchen Succeſſivem und Simultanem, zwiſchen Früherem und Späterem, Vergangenem und Gegenwärtigem zieht, alſo das Wahrgenommene in die Form einer feſtgeordneten, allgemeingültigen Zeitordnung und Zeitſcala bringt, von welcher objectiven Zeitordnung des Geſchehens ſich

das Spiel der individuellen Vorſtellungen als ein relativ zufälliges, keineswegs für alle erkennenden Individuen maaßgebendes Spiel ſcharf abhebt. Würde dieſe Grenze *nicht* gezogen, dieſe Unterſcheidung *nicht* gemacht, hielte etwa das erkennende Subject den vom Hierhinwenden und Dorthinwenden der Aufmerkſamkeit abhängigen Wechſel des individuellen Bewußtſeinsinhaltes für in demſelben Sinne real, wie die Aufeinanderfolge der Töne in einer ihm vorgeſpielten Melodie oder die Succeſſion der Oerter eines vorüberfliegenden Vogels, ſo würde dem Ich überhaupt keine objective Welt als ein Anderes, ein Nicht-Ich entgegentreten, ſondern Alles würde in das geſetzlos wogende Chaos einer ſinnloſen Ideenflucht aufgelöſt ſein. Niemand außer dem erfahrungbedingenden Ich kann die Grenze zwiſchen der ſubjectiven Aufeinanderfolge des *Wahrnehmens* und der objectiven Aufeinanderfolge des *Wahrgenommenen* ziehen, alſo der pſychologiſchen Innenwelt eine materielle Außenwelt entgegenſetzen. Und wenn bei dieſer entſcheidenden Grenzziehung ſolche Data wie die Muskelgefühle unſerer Körperbewegungen, die Unabhängigkeit des Ortswechſels einer Erſcheinung von unſerem Willen ꝛc. als Kriterium des Unterſchiedes zwiſchen ſubjectivem und objectivem Geſchehen feſtgeſtellt werden, ſo iſt es eben wiederum das Ich, von dem dieſe Feſtſtellung herrührt. Oder wer wäre es ſonſt? Eine Stellvertretung iſt hier ſchlechterdings unmöglich. Von außen belehren läßt ſich nur Der, welcher von innen belehrbar iſt. Es gilt hier der *Leibnitz*'ſche Satz: Nihil est intellectu quod non fuerit in sensu; *excipe*: *nisi intellectus ipse*. — Und ſo haben denn auch die oben erwähnten Bewußtſeinspauſen, Bewußtſeinslücken, die ſogenannten „Spaltungen des Ich" u. ſ. w. nur Realität und empiriſches Daſein *unter Vorausſetzung* eines transſcendentalen, mit ſich identiſch bleibenden, erfahrungbedingenden Subjects, welches, eine objective Zeitſcala entwerfend, in der Zeit das Frühere vom Späteren unterſcheidet und zugleich mit dieſem ſynthetiſch verknüpft. Wäre

ein ſolcher Jemand, ein ſolches beharrliches Ich, nicht da, ein Jemand, der die Unterbrechungen, Pauſen, Lücken, Störungen, Spaltungen des individuellen Bewußtſeins als ſolche auffaßt und erkennt, ſo würden ſie überhaupt nicht exiſtiren; ebenſo wie ohne identiſchen und beharrlichen Zuhörer weder ein Accord noch eine Melodie als ſolche exiſtiren kann. Dieſes transſcendentale Subject iſt nicht Object, ſondern Baſis, Grundbedingung und Grundvorausſetzung der Pſychologie. Nimm dieſes Subject hinweg, hebe es es vollſtändig auf; und mit der Pſychologie zugleich verſchwindet alle Wiſſenſchaft, verſchwindet die ganze uns bekannte Welt in einem finſter gähnenden Abgrund. — Man könnte etwa einwerfen: „Vor deiner Geburt war dieſer Abgrund da; und nach deinem Tode wird der Abgrund wieder daſein.“ Hierauf werde ich mit ablehnender Zuſtimmung antworten: Die Wörter Vor und Nach, die Begriffe Geburt und Tod verlieren jeden Sinn ohne Zugrundelegung eines identiſchen, zeitvorſtellenden, zeitſetzenden Subjects.

Die Vielheit der Subjecte.

Man muß Jean Paul's inhaltſchwere „Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana“ leſen, um mit hoher Befriedigung Augenzeuge davon zu ſein, wie durch das trübe Nebelgewölk des Subjectivismus die helle Sonne der geſunden Vernunft ſiegreich hindurchbricht. Was iſt denn das Ich ohne Du? Ungefähr Dasſelbe, könnte erwidert werden, wie das Hier ohne Dort; inſofern nämlich, als der Einzelmenſch zu Dem, was er geiſtig iſt und wird, erſt durch geiſtigen Wechſelverkehr mit anderen Subjecten Seinesgleichen werden kann. Ohne dieſen Wechſelverkehr bliebe er auch bei höchſter Naturbegabung ein unerzogener Kaſpar Hauſer, eine ſprachloſe Null, ein unentwickeltes, ſamenhaftes Δυνάμει ὄν. Wer dieſen Umſtand bei ſeinen philoſophiſchen Speculationen mißachtet, ignorirt, und vom hohen Roß des ſubjectiven Idealismus herab den gewöhnlichen Menſchenverſtand meiſtern will, der hüte

sich, daß er nicht in's Irrenhaus geräth. Die Clavis Fichtiana ist die gelungenste Persiflage des Solipsismus, die je geschrieben worden ist. Denn sie wirkt nicht nur ergötzend komisch, sondern ernsthaft überzeugend, ja demüthigend, und kann einem dogmatischen Fichtianer als heilsamstes Ernüchterungsmittel anempfohlen werden. Die Aufbauschung des transscendentalen, das heißt erfahrungbedingenden Ich zum „absoluten" Ich, zum metaphysischen Κοσμουργὸς und Κοσμοποιός, der inmitten einer von ihm selbst „gesetzten" Welt wie die Spinne in ihrem selbstgesponnenen Netze sitzt, um Himmel und Erde, Menschen und Thiere lediglich zum Zweck seiner moralischen Pflichterfüllung zu postuliren oder zu „setzen", erscheint bei besonnenem Nachdenken als eine naturwidrige Fiction, hervorgegangen aus höchst einseitiger Ueberschätzung des moralischen Werthurtheils. Es ist eine Hyperbel der „Kritik der praktischen Vernunft". Fichte knüpft an Kant an, besonders an die „transscendentale Apperception" und die Lehre vom „intelligiblen Charakter"; er steigert, aus gewiß nicht unehrenhaften Motiven, den intelligiblen Charakter, der bei Kant nur als der übersinnliche, unerfahrbare Kern der menschlichen Einzelperson zu verstehen ist, zu einem welterschaffenden Gott, und spielt dann ungefähr dieselbe Melodie wie Kant; nur um einen halben Ton höher, woraus eine unerträgliche Dissonanz entsteht. Der Schwerpunkt des Menschen liegt allerdings in ihm, mindestens sollte er dies; aber der Unterstützungspunkt liegt außer ihm; und wenn es in einem gewissen Sinne wahr ist, daß das Nicht-Ich vom Ich „gesetzt" wird, so wird andererseits dieses Ich ganz ebenso von einem anderen Ich als Du, als Er, als Nicht-Ich, oder als Auch-Ich, als Alter-Ego gesetzt, geduldet, anerkannt, eventuell gepflegt, belehrt, erzogen, geliebt, vielleicht auch gehaßt und verfolgt. Das individuelle Ich ist eine Welle im ewigen Okeanos; das transscendentale Bewußtseinssubject ist der Atlas, welcher unsere Welt auf den Schultern trägt; aber dieser Atlas fußt auf unergründ-

lichem Boden, von dem wir nur das Eine wiſſen, daß er iſt; — id, quod in se est.

Bei Berkeley, der die Exiſtenz einer materiellen Subſtanz beſtreitet, das Sein der Körper in bloßes Empfundenwerden auflöſt, alſo die ſinnlich wahrnehmbare Außenwelt für eine geſetzlich geordnete Hallucination erklärt, wird das Daſein einer Geiſterwelt einfach geglaubt, ohne daß ſich ein zureichender Grund dafür erkennen ließe, warum nicht auch das Sein dieſer Geiſter in ein bloßes Percipi, bloßes Vorgeſtelltwerden durch Mich, den Einzigen, umgedeutet, und alſo jedes Du ebenfalls, gleich den Traumperſonen des Nachttraumes, in ein individuelles Gedankenbild des individuellen Ich aufgelöſt werden ſoll. Bei Fichte, der nun conſequenter Weiſe den reinen, titaniſchen Solipſismus als Wahrheit proclamiren zu müſſen ſcheint, werden die anderen Perſönlichkeiten außer mir moraliſch poſtulirt, aus ſittlichen Gründen gefordert. Bei Jean Paul aber, deſſen Clavis ſich übrigens mehr gegen gewiſſe Fichtianer als gegen Fichte ſelbſt richtet, wird gezeigt, in welche wunderlichen und haarſträubenden Abſurditäten man hineingerathen würde, wenn man den übrigen Geiſtern, mit denen man in tauſendfältiger Wechſelwirkung ſteht, eine ſelbſtändige, von dem vorſtellenden Ich durchaus unabhängige Realität nicht zugeſtehen wollte. Ich kann mich nicht enthalten, hier mindeſtens einen kurzen Paſſus aus dieſer meiſterhaften Satire wörtlich anzuführen. Jean Paul, oder vielmehr ſein Leibgeber äußert ſich ſo:

„Man will mich zwar damit tröſten, daß ich (als intelligentes Ich) der tiefſinnigſte Weltweiſe bin, den Deutſchland gegenwärtig nährt. Ich kann das leicht zugeben, ohne daß meine Gegner viel dabei gewinnen. Kant zeugte 10957½ Nächte, nämlich 30 Jahre an ſeiner Kritik; Fichte brauchte vielleicht kein ¼ Jahr dazu (denn Leſen iſt Machen); aber deſto mehrere Jahre, um ſeine Wiſſenſchaftslehre zu erfinden. Dieſes ſchwere Werk macht' ich in Einem Monat, oder populär

zu reden, las es. So überſtieg einer den anderen. Meinen in 14 Tagen kaum erſonnenen Clavis verfertigt vielleicht ein Tropf durch ſogenanntes Leſen in 2 Stunden. Aber ſo iſt's ja klar, daß jedes ſpätere Ich immer, ohne daß man weiß warum und wodurch, alle Entwicklungen voriger Ichs, die Reichthümer mehrerer Jahrhunderte, allzeit in wenigen Jahren und Stunden erſchafft; der letzte wird (im eigentlichen Sinne) der erſte ſein." — —

Doch dies iſt nur eine Probe. Man muß die ganze Clavis leſen. Sie iſt ein geniales Capriccio, ein Meiſterwerk voll tiefer Weisheit und geſunden Verſtandes, eine wahre Medicina mentis.

Später haben dann Schleiermacher (Dialektik, § 101), Beneke (Metaphyſik, S. 76 ff.) und Andere gleichfalls erklärt, daß bei der philoſophiſchen Erkenntniß eines Seins außer uns die Erkenntniß einer Vielheit beſeelter Subjecte der entſcheidende Schritt ſei. Aber Jean Paul beſitzt die Priorität. Insbeſondere die ſinnreich-abſurde Einſchachtelung und umgekehrte Schöpfung der ganzen Litteratur, der ganzen Menſchheit im Kopfe des Solipſiſten, bis zu deſſen eigenen Erzeugern und eigenen Schulmeiſtern herab, wirkt frappant. Die Clavis Fichtiana zeigt uns mit Behagen, wie Dasjenige, was auf unbedingt zwingende Weiſe die Einſiedelei des „Cogito ergo sum" durchbricht und vom individuellen Selbſtbewußtſein zur Ueberzeugung von einem „praeter nos", einem vom Einzel-Ich unabhängigen Univerſum hinausdrängt, nicht ſowohl die Sinnenerfahrung und die Naturwiſſenſchaft iſt, als vielmehr der Verkehr mit Unſeresgleichen, der Umgang mit anderen Geiſtern; und daß Derjenige, welcher dieſem Zuge nicht nachgibt, dem completen Wahnſinn anheimfällt.

Eine weitere Auslegung iſt nicht nöthig; doch mögen noch einige ernſthafte Bemerkungen beherzigt werden.

Allerdings iſt ja der Menſch mehr als bloßes Echo, mehr als bloßer Spiegel, beſitzt neben unaufhörlich beſchäftigter Receptivität

auch ſehr entſchiedene Spontaneität, und kann aus ſich ſelber heraus Mancherlei erſchaffen, was ihm niemals von außen eingeflößt wird, zum Theil garnicht von außen eingeflößt werden kann. Weiter oben iſt ja ſchon darauf hingewieſen worden, daß es geträumte Geſpräche, geträumte Lectüre, geträumten Gedankenaustauſch gibt, wobei denn die „productive Einbildungskraft" des träumenden Subjects als unwillkürlicher Poet andere Perſonen erſchafft und ihnen die von ihm ſelbſt heimlich erſchaffenen Gedanken in den Mund legt. Allein dieſe dramatiſirenden Träume ſind, wie das aus dem Traum wiedererwachte und ſeine wache Gegenwart mit ſeinen früheren Erlebniſſen verknüpfende Ich ſehr wohl einſieht, nur möglich und nur denkbar auf Grund zahlloſer wirklich erlebter Geſpräche mit wirklich ſeienden Perſonen, an deren Realität das Ich ebenſowenig zu zweifeln vermag, als an ſeiner eigenen perſönlichen Realität. Es kommt ferner vor, daß man bei der Rückerinnerung Etwas für ein wirkliches Erlebniß hält, was man in der That nur geträumt hat, ſowie auch umgekehrt; und Calderon's tiefſinniges Drama „Das Leben ein Traum" führt in überzeugender Weiſe das pſychologiſche Experiment vor, wie ſolche Selbſttäuſchungen auf künſtliche Art bis zu völliger Verblendung geſteigert werden können. Allein dieſe Vorkommniſſe bilden doch nur ſeltene Ausnahmen von der Regel; und der geiſtig geſunde Menſch wird dadurch bei ſeinem Urtheil über den radicalen Unterſchied zwiſchen Traum und Wachen durchaus nicht irregeführt. Die feſte, unumſtößliche, ebenſo wie unſer perſönliches Selbſtbewußtſein unausrottbare Ueberzeugung von der realen Exiſtenz und Beſeeltheit unſerer Mitmenſchen ſowie der Thiere beruht logiſch auf einem Syſtem von Cauſalſchlüſſen und zahlloſen Analogieſchlüſſen, pſychologiſch aber auf einem ſchwer analyſirbaren Etwas; auf Inſtinkt, auf angeborener geheimnißvoller Sympathie, auf einem ahnungsvollen, aus unergründlicher Tiefe ſtammenden Gefühl, welches ſich mit den räthſelhaften politiſch-

geselligen Trieben der Bienen, der Ameisen, der Zugvögel und anderer Geschöpfe vergleichen läßt. Das Kind hält seine Mutter für real und beseelt, lange bevor es von seiner eigenen Realität und Beseeltheit ein deutliches Bewußtsein besitzt; und künstliche Sophismen werden niemals im Stande sein, diese natürliche Ueberzeugung zu erschüttern*).

Ist dies einmal zugestanden, so treibt die Consequenz immer weiter, und es entspringen Probleme ganz eigenthümlicher Art, welche dem durch Kant belehrten Denker wie alte Bekannte aus antediluvianischer, vorkantischer Zeit vorkommen werden. Der reale Wechselverkehr der Geister bedarf eines Mediums; er geht

---

*) Bei dieser Gelegenheit sei es gestattet, aus J. Turgenjeff's unübertrefflichen „Gedichten in Prosa" ein kleines Idyll zu citiren, welches in einer Hinsicht jeden Commentar überflüssig macht, während es in anderer Hinsicht des Commentars allerdings sehr bedürftig wäre. Das Idyll lautet so:

„Der Hund."

„Wir sitzen unser zwei im Zimmer: mein Hund und ich. Draußen heult ein heftiger Sturm.

Der Hund sitzt dicht vor mir, — er schaut mir gerade in die Augen.

Und auch ich schaue ihm in die Augen.

Es ist, als ob er mir etwas sagen wollte. Er ist stumm, hat keine Worte, begreift sich selber nicht; ich aber begreife ihn.

Ich begreife, daß in diesem Moment ihn und mich dasselbe Gefühl beherrscht, daß nicht der geringste Unterschied zwischen uns besteht. Wir sind gleichartige Wesen. In jedem von uns leuchtet und glüht dasselbe zitternde Flämmchen.

Der Tod eilt herbei mit dem Flügelschlag seiner breiten, kaltfeuchten Fittiche . . .

Und alles ist zu Ende.

Wer will dann den Unterschied jener Flämmchen feststellen, die in uns beiden geglüht haben?

Nein! Nicht Thier und Mensch sind's, die jene Blicke tauschen.

Es sind zwei gleichgeschaffene Augenpaare, die aufeinander gerichtet sind.

Und aus jedem dieser Augenpaare, aus dem des Thieres wie aus dem des Menschen, spricht hell und deutlich das ängstliche Bedürfniß nach gegenseitiger Anschmiegung." —

von Auge zu Auge oder von Mund zu Ohr; genauer vom Gehirn durch Nerven, Sinneswerkzeuge, Muskeln, bewegliche Organe, weiter durch ſchwingende Luft zum Hörnerven und wiederum zu Gehirn. Erfahrung und Wiſſenſchaft lehren das, und hieran zu zweifeln kann dem Anhänger einer irgendwie vernünftigen Metaphyſik nicht in den Sinn kommen. Erkennende Geiſter ſind getrennte Inſeln im Meer der Körperwelt. Anatomie, Phyſiologie und Phyſik verfolgen empiriſch und theoretiſch den materiellen Weg des Gedankenaustauſches, das Telephon des Geſprächs, welches als phyſiſche Gedankenleitung vom Sprecher zum Hörer hinüberführt, und von dieſem zu jenem wieder zurückführt. Worin beſteht denn das reale Medium des realen Wechſelverkehrs der Geiſter? — Wir localiſiren uns gegenſeitig im Raume; wir gehen aufeinander zu; wir reichen uns die Hände; wir beginnen miteinander ein Geſpräch, u. ſ. f. Wie ſteht es denn da mit der Realität des Raumes und mit der Realität des Raumerfüllenden? Iſt ſie nicht, wenn die in realem Wechſelverkehr ſtehenden Geiſter als real anerkannt werden, implicite zugeſtanden? In gewiſſem Sinne: ja! Nämlich als empiriſche Realität. Raum und Räumlichkeit ſind eben die geſetzlich beſtimmte Anſchauungsform, in welcher die miteinander geiſtig verkehrenden Weſen ſich wechſelſeitig anſchauen und localiſiren. Und woher kommt es doch, daß die Raumanſchauungen und Zeitwahrnehmungen der coexiſtirenden, miteinander in Verkehr ſtehenden Geiſter ſo harmoniſch zuſammenſtimmen, als würden ſie alle gemeinſam von einem abſolut realen Raum in einer abſolut realen Zeit beherrſcht? — Hier ſtehen wir vor einem Räthſel; und es bleibt, unbeſchadet aller Naturwiſſenſchaft und aller Empirie, offener Spielraum für eine Mehrheit metaphyſiſcher Hypotheſen, als da ſind: die präſtabilirte Harmonie, oder der Influxus physicus, oder der Occaſionalismus, oder der ſpinoziſtiſche Parallelismus der Attribute, u. ſ. w. Die einfachſte, dem gewöhnlichen Verſtand nächſtliegende Hypotheſe iſt allerdings

die, daß man dem Raume und der raumerfüllenden Subſtanz ein abſolutes Daſein „an ſich“ zuſchreibt, ja ſogar annimmt, die ganze Außenwelt wäre genau ſo, wie wir ſie mit Augen ſehen, mit Ohren hören, mit Händen greifen, auch *dann* vorhanden, wenn ſie von Niemand geſehen, gehört und gefühlt wird. Man argumentirt hier einfach ſo: „Wenn ich die Augen ſchließe und dann wieder öffne, erblicke ich immer genau Dasſelbe, was ich vor Schließung der Augen geſehen habe, und was auch von allen anderen anweſenden Augenzeugen geſehen wird. Ergo etc.“ — Dieſes Argument leuchtet den Meiſten durchaus ein und reicht auch, aus wohlbegreiflichen Gründen, für die Lebenspraxis vollkommen hin. Von der Schulſprache wird dieſe weitverbreitete Art von Metaphyſik „Realismus“ mit irgendwelchem näher bezeichnenden Epitheton genannt. Indeſſen ſtellen philoſophiſches Nachdenken und genauere Nachforſchung dieſer alltäglichſten, naivſten Art von Metaphyſik gewiſſe kaum überwindbare Hinderniſſe in den Weg. Mit dreifachem Erz iſt das Ich gegen das „Ding an ſich“, welches man ſo gern ergründen möchte, gewappnet. *Zuerſt* mit dem undurchdringlichen Panzerhemd der ſpecifiſchen Sinnesenergieen, die Jedem die Außenwelt eben nur ſo zeigen können, wie ſie gerade ihm vermöge ſeiner eigenthümlichen Sinnesorganiſation qualitativ erſcheinen muß; dem Farbenſehenden farbig, dem Farbenblinden farblos, dem Menſchen anders als der Auſter, oder dem Tintenfiſch. *Zweitens* mit dem logiſchen und intuitiven Denk- und Anſchauungsapparat der ſpecifiſch menſchlichen Intelligenz, welcher die Sinneseindrücke in euklidiſcher Raumform localiſirt, in die Zeitlinie als ſimultan oder ſucceſſiv mit dieſer oder jener Geſchwindigkeit erfolgend einordnet, und die ſo für ihn entſtehenden räumlich-zeitlichen Objecte gewiſſen allgemein menſchlichen Begriffen ſubſumirt. Wir wiſſen durchaus nicht, inwieweit dies von anderen, außermenſchlichen Intelligenzen auf übereinſtimmende Weiſe geſchieht. *Drittens* mit dem unüberwindlichen

Urgegenſatz von Subject und Object, von dem alle Vorſtellungen behaftet ſind, und die ganze Welt in zwei ſtets gepaarte, niemals zur unterſchiedsloſen Einheit zuſammenſchmelzende Complemente getheilt wird. Denn die große Scheidewand zwiſchen Subject und Object könnte nur dann verſchwinden, wenn das Bewußtſein ſelber aufgehoben würde. Was aber bei Aufhebung jedes Bewußtſeins überhaupt als abſoluter Reſt übrig bleiben mag, das entzieht ſich eben unſerer Einſicht. — Daß man ohne Augen nicht ſieht, ohne Ohren nicht hört, ohne Gehirn nicht denkt, lehrt die Erfahrung. Aber was ſind denn Augen, Ohren, Gehirn und ſchließlich die Geiſter „an ſich“? Sie könnten aus Atomen beſtehen, oder aus Leibnitz'ſchen Monaden, oder aus Modis der Substantia infinita, oder — aus irgend etwas Anderem. — Genug, hier erhöbe ſich von Neuem der alte Streit, und wir ſähen uns abermals in jenes Labyrinth von dogmatiſchen Sackgaſſen hineinverſetzt, über welches die Transſcendentalphiloſophie Kant's das menſchliche Denken emporgehoben hat. Das berühmte Zerſtörungswerk der „transſcendentalen Dialektik“ ſcheint vergeblich geweſen zu ſein. Aus den Trümmern des alten Dogmatismus erhebt ein neuer Dogmatismus ſein Haupt. Wenn Kant am Schluſſe der Kritik der reinen Vernunft die kühne Hoffnung ausſpricht, daß es „noch vor Ablauf des gegenwärtigen (des achtzehnten) Jahrhunderts“ gelingen werde „die menſchliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, aber vergeblich beſchäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen“, — ſo hat er ſich, wie die Geſchichte der Philoſophie des neunzehnten Jahrhunderts lehrt, thatſächlich getäuſcht. Materialismus und Spiritualismus, Monismus, Dualismus, Monadologie u. ſ. w. ſind aus ihrem Scheintode wieder aufgewacht; mancherlei Syſteme, die in irgendwelcher Form „die Bedürfniſſe des Gemüths mit den Ergebniſſen der Wiſſenſchaft verſöhnen“, oder die Anſprüche der Wiſſenſchaft auf Koſten der Gemüthsbedürfniſſe, oder umgekehrt die Gemüthsbedürfniſſe auf

Unkosten von Vernunft und Wissenschaft befriedigen, oder auch einem rein ästhetischen Phantasiebedürfniß genügen wollen, sind, seit Kant jene Hoffnung aussprach, aufgetreten, und alle Mühe und Arbeit der Transscendentalphilosophie scheint ihren Zweck verfehlt zu haben. — Verhält es sich nun wirklich so? Ist etwa durch diese historisch gegebenen Systembildungen der nachkantischen Zeit oder durch die vielfältige Kritik des buchstäblichen Kantianismus die Idee der Transscendentalphilosophie überwunden und widerlegt? Ich glaube, wie ja aus den vorangegangenen Untersuchungen hervorgeht, das Gegentheil! Doch wollen wir es prüfen und müssen dabei von dem Umstand ausgehen, daß die neue Schilderhebung des Dogmatismus insofern einen Schein von Berechtigung für sich hat, als die Anerkennung der Realität einer Vielheit von Geistern und des realen Wechselverkehrs zwischen diesen Geistern unumgänglich ist und ihrerseits weitere Consequenzen nach sich zieht. Diese Anerkennung läßt sich nicht rückgängig machen. Daß wir nicht allein in der Welt dasind, nicht „unter Larven die einzig fühlende Brust", daß wir es in der uns umgebenden Menschenwelt und Thierwelt nicht mit einem leblosen Marionettenspiel, nicht mit einem beweglichen Wachsfigurencabinett zu thun haben, auch nicht mit einem wesenlosen Traumgebilde, sondern mit wirklich lebendigen Wesen, die uns innerlich gleich und ähnlich sind, mit Wesen, die empfinden und wollen, leiden und sich freuen, Liebe und Haß fühlen, wie wir selbst, steht für jeden Zurechnungsfähigen zweifellos fest; gleichviel durch welche Schlußfolgerungen es sich rechtfertigen läßt, und auf welchen psychologischen und metaphysischen Gründen diese Ueberzeugung beruht*). Wie nun? Sollen wir nicht vielleicht einfach an die Stelle des Ich das Wir setzen? Wäre diese Substitution des Pluralis statt

*) Was die wirkliche, nicht solipsistisch erträumte Einsamkeit des Ich zu bedeuten hat, das zeigt Chamisso's großartiges, erschütterndes Gedicht „Salas y Gomez".

des Singularis nicht der richtige Ausweg? In einem gewiſſen Sinne allerdings. Doch muß ſie eben richtig verſtanden werden. Wir haben oben jenes unbekannte, räthſelhafte Etwas, von dem das „Ich bin" gedacht wird, überperſönlich genannt, weil es die eigene Individualität, die eigene intellectuelle und moraliſche Perſönlichkeit ſich zum Object der Erkenntniß machen kann. Wir haben von dieſem metaphyſiſchen Träger des Selbſtbewußtſeins, der in geheimnißvolles Dunkel verhüllt bleibt und möglicherweiſe mit Kant's „intelligiblem Charakter" zuſammenfällt, auf's ſchärfſte das erfahrungbedingende oder transſcendentale Bewußtſeinsſubject unterſchieden, deſſen beharrliche Identität erſt das Daſein der Zeit und der empiriſch gegebenen Welt ermöglicht. Wir haben ferner conſtatirt, daß dieſes transſcendentale Subject nicht Gegenſtand, ſondern Baſis und Vorausſetzung der Pſychologie iſt, daß beiſpielsweiſe erſt unter Vorausſetzung dieſes transſcendentalen Subjects die mehrerwähnten Bewußtſeinslücken, Bewußtſeinspauſen, die „Spaltungen des Ich" ꝛc. als Lücken, als Pauſen u. ſ. w. aufgefaßt werden und ſomit empiriſch exiſtiren können. Wir haben geſagt, die Attribute und Functionen des erfahrungbedingenden Ich ſeien nicht Seelenkräfte oder Seelenvermögen des individuellen Menſchen, ſondern etwas, woran der individuelle Menſch beim Welterkennen participirt, oder wovon er beim Welterkennen beherrſcht wird, wie der Verſtand beim richtigen Denken von den ewigen Geſetzen der Logik. Dieſes transſcendentale Subject iſt jedenfalls auch eine Vorbedingung für das empiriſche Daſein der Vielheit von Geiſtern, mit denen das menſchliche Individuum im geiſtigem Wechſelverkehr ſteht, und an deren Realität zu zweifeln, eine Ungereimtheit ſein würde. Wie ſollten denn die vielen Geiſter ohne jenes transſcendentale Subject empiriſch daſein? Wie ſollten ſie für ſich, oder für mich, oder für irgend Jemand Exiſtenz beſitzen, wenn nicht ſie ſelbſt, oder ich, oder irgend Jemand, an den Attributen oder Functionen des erfahrungsbedingenden Subjects theilnehmend, eine objective

Zeitscala entwürfe, in dieser Zeitscala das Früher vom Später, das Simultane vom Successiven, die Continuität von der Discontinuität unterschiede, die Vielheit als Vielheit auffaßte, und eine reciproke Causalität, eine reale Wechselwirkung zwischen den in der Zeit coexistirenden Individuen constatirte? — Ich selbst als geistiges Individuum bin mit meinen Vorstellungen, meinem individuellen Fühlen und Wollen ebensogut wie alle anderen von mir als real anerkannten Geister, Bewußtseinsinhalt; und zwar Bewußtseinsinhalt eben jenes erfahrungbedingenden, zeitvorstellenden, mit sich identisch bleibenden, transscendentalen Subjects, ohne welches wir Alle sammt der ganzen uns bekannten Welt in der finsteren Nacht des absolut Unerkennbaren verschwinden würden. In dieser tiefen Nacht verbirgt sich auch für jeden von uns der metaphysische Träger unseres Selbstbewußtseins. Die Transscendentalphilosophie kennt ihn ebensowenig als irgendwelche dogmatische Metaphysik ihn kennt; aber sie unterscheidet sich von aller dogmatischen Metaphysik dadurch, daß sie im erfahrungbedingenden, mit sich identisch bleibenden Bewußtseinssubject die oberste Bedingung der gesammten Außenwelt und Innenwelt aufweist und dann, ohne den vergeblichen Versuch das Unerkennbare zu erkennen, an den unübersteiglichen Grenzen der menschlichen Intelligenz resignirend Halt macht. —

Also, um unser Ergebniß auf die kürzeste Formel zu bringen:

a) Das metaphysische Substrat des Selbstbewußtseins bleibt uns verborgen und ist das ewig erstrebte, niemals erfaßte Object dogmatischer Speculation.

b) Das individuelle Ich oder das einheitliche Subject des Bewußtseins unserer eigenen Existenz, welches die ebenbürtige Realität sehr vieler ähnlicher Subjecte neben sich anerkennt, bildet die verschwiegene Voraussetzung und das nie gelöste Endproblem der beobachtenden und analysirenden Psychologie.

c) Das transſcendentale Ich oder das typiſche Bewußtſeinsſubject der menſchlichen Gattungsintelligenz iſt die Grundbedingung der ganzen empiriſchen Welt.

Die Interpolationsmaximen der Erfahrungswiſſenſchaft.

Auf einem Schneegipfel der Hochalpen kann man ſich nicht dauernd anſiedeln, ſondern muß, nachdem man ihn mühſam erklommen und die weite Ausſicht dort oben genoſſen hat, wieder in die Thäler zu den Hütten der Menſchen hinunterſteigen. Ebenſo wollen wir von der höchſten Spitze der Transſcendentalphiloſophie, dem reinen Ich, nachdem Umſchau gehalten worden iſt, aus der dünnen Luft ſcharfer Abſtraction hinunterſteigen in das „Bathos der Erfahrung". Aber wie die Gletſcher der Jungfrau tief unter den ſchneebedeckten Gipfel an ihrem breiten Felſenkörper hinabgreifen, und die Gletſcher des Piz Bernina ſogar bis zur Thalſole hinunter und in die Wälder hineinkriechen, ſo reicht die Transſcendentalphiloſophie von der Spitze des reinen Ich in die Niederung alltäglicher und wiſſenſchaftlicher Empirie viel weiter herab, als gewöhnlich angenommen wird. Sehr Vieles hält man in der Regel für „Erfahrung", was in der That gar keine Erfahrung iſt und nie eine werden kann, was vielmehr eine nichtempiriſche Vorausſetzung, eine unentbehrliche Möglichkeitsbedingung der Erfahrungswiſſenſchaft iſt.

Im ſiebenten Kapitel meiner Schrift „Die Klimax der Theorieen" habe ich eine Reihe ſolcher unumgänglicher Vorausſetzungen jeder empiriſchen Erkenntniß aufgeſtellt, erläutert und ſie „theoretiſche Interpolationsmaximen der Erfahrungswiſſenſchaft" genannt. Auf dieſe ſoll hier in Kürze hingewieſen werden.

1. Das Princip der realen Identität. — „Wenn das vorſtellende Subject in einem erſten Zeitpunkt das Phänomen A, in einem zweiten Zeitpunkt das

mit jenem A seinen sämmtlichen Merkmalen nach vollkommen übereinstimmende Phänomen A_1 wahrnimmt, so sind A und A_1 realiter identisch (numero idem); sie sind nicht zwei verschiedene Dinge, sondern nur zwei zeitlich getrennte Perceptionen eines einzigen Dinges." — Demgemäß halten wir den Mond, der heute am Himmel steht, für denselben Mond, der gestern geschienen hat; und wenn wir von einem vor uns stehenden Menschen den Blick abwenden, bald darauf aber ihn von Neuem erblicken, so sind wir überzeugt, es sei derselbe Mensch. Ebenso in unzähligen Fällen. Wer dieses Princip, welches über das eigentlich Erfahrbare, direct Beobachtbare weit hinausgreift, nicht als gültig voraussetzt, für den ist „Erfahrung" unmöglich. Offenbar aber ist diese Erkenntniß objectiver Identität nur dann möglich, wenn das Subject selbst mit sich identisch bleibt.

2. Das Princip der Continuität der Existenz. — „Die Existenz eines Realen ist zeitlich ununterbrochen und lückenlos. Nur unsere Wahrnehmung des Realen intermittirt; die Existenz des Realen intermittirt nicht." — Dem entsprechend sind wir davon überzeugt, daß ein Seiendes, auch während es nicht von uns wahrgenommen wird, z. B. während es hinter unserem Rücken liegt, zu existiren fortfahre, oder daß die ganze Außenwelt, auch während wir bewußtlos schlafen, ihr Dasein behalte. Wer dieses Princip nicht als gültig voraussetzt, für den ist Erfahrung unmöglich. Offenbar aber ist die Identität des Ich Vorbedingung dieses Princips.

3. Das Princip der Causalität. — „Alles natürliche Geschehen wird durchgängig von constanten Gesetzen beherrscht; das heißt überall im Raume und zu jeder Zeit erfolgt beim Eintritt gleicher Ursachen die gleiche Wirkung." — Wer dieses sich weit über alle actuelle Erfahrung hinauserstreckende, die erdrückende Menge

aller nichtbeobachteten Fälle umfaſſende, mithin durchaus überempiriſche Princip *nicht* als allgemeingültig vorausſetzt; wer im Ernſt daran glaubt, daß abſoluter Zufall, regelloſes Ungefähr, Durchbrechung der herrſchenden Geſetze ſtattfinden könne, für den ſind zwar noch individuelle Erlebniſſe möglich, aber Erfahrungswiſſenſchaft, ſpeciell Naturwiſſenſchaft iſt für ihn unmöglich. Was die Wiſſenſchaft ſtrict beweiſen kann, iſt ja doch nur Dieſes, daß, ſoviel man bisher bemerkt hat, der Lauf der Natur, *ſobald er von Menſchen beobachtet wird*, augenblicklich *in das Geleiſe der allgemeinen Geſetzlichkeit einlenkt*, aber *keineswegs*, daß der Naturlauf auch dann, wenn der Menſch ihm den Rücken zukehrt, ſich in demſelben Geleiſe weiterbewegt. Wenn jeder Vertreter der rationellen Wiſſenſchaft, jeder empiriſche Forſcher das *Letztere* mit Beſtimmtheit annimmt, wenn er die höchſt fragmentariſch bekannte ſubjective Regelmäßigkeit gewiſſer Wahrnehmungsſucceſſionen auf eine vom ſubjectiven Wahrnehmen unabhängige, mit objectiver Regelmäßigkeit ununterbrochen weiterwirkende Natur zurückführt, ſo urtheilt er nach dem *nichtempiriſchen*, aber *für alle Empirie unentbehrlichen* Princip der Cauſalität.

4. **Das Princip der Continuität des Geſchehens.** — „*Jeder wirkliche Vorgang, jede Bewegung oder qualitative Veränderung, jeder Naturproceß verläuft lückenlos, ſo daß er die Zeitſtrecke ſeines Geſchehens continuirlich ausfüllt, nicht aber durch inhaltsleere Zeitintervalle in ein Discretum zerfällt wird, alſo in einem Moment plötzlich aufhört, um in einem anderen, davon getrennten Moment ebenſo plötzlich von Neuem anzuheben*". — Unſere actuelle Beobachtung des objectiven Geſchehens muß wegen der Schwankungen und Lücken der individuellen Aufmerkſamkeit ſowie aus anderen Gründen ſtets discontinuirlich ſein; ſie liefert

uns daher als thatſächliches Material immer nur vereinzelte Momente, ſporadiſche Bruchſtücke, getrennte Entwicklungsphaſen des von uns für objectiv gehaltenen Proceſſes. Aber wir interpoliren gemäß der Maxime der Continuität; wir füllen die Beobachtungslücken durch Einſchaltung nicht beobachteter Momente aus, der Ueberzeugung gehorchend, daß ein veränderliches Object ſämmtliche zwiſchen zwei Entwicklungsmomenten zeitlich, räumlich, qualitativ und quantitativ mitteninneliegenden Uebergangszuſtände durchlaufen müſſe. Es iſt ebenſo klar, daß ohne Befolgung dieſer Maxime Erfahrung unmöglich iſt, wie daß dieſe Maxime den beobachtbaren Thatbeſtand transſcendirt, folglich überempiriſch iſt. —

Die genauere Erläuterung und Begründung dieſer vier Principien findet man in meiner Klimax der Theorieen Seite 77 ff., auf welche Stelle ich hier mit Nachdruck verweiſen will. Denn dieſe vier Principien ſind von ganz fundamentaler Wichtigkeit; ſie ſind die intellectuellen Bänder und Klammern, durch die unſere alltägliche und wiſſenſchaftliche Erfahrung zuſammengehalten und daran verhindert wird, in zuſammenhangsloſe Fragmente, ja in formloſen Staub auseinanderzufallen. Ich habe ſie deshalb „theoretiſche Interpolationsmaximen“ oder Einſchaltungsregeln der Erfahrungswiſſenſchaft genannt; denn ſie ſind es, denen gemäß unſer Verſtand das im ſtrengen Sinn empiriſch Gegebene, alſo das thatſächlich Beobachtete, durch Einſchaltung nicht beobachteter Zwiſchenglieder ergänzt und verknüpft, um ſo erſt Dasjenige zu Stande zu bringen, was man gewöhnlich vermöge einer Metonymie „Erfahrung“ zu nennen pflegt. Der Inhalt des individuellen Bewußtſeins wechſelt unaufhörlich, Moment für Moment; wir ſehen, hören, fühlen, kurz wir empfinden bald Dieſes, bald Jenes, wie es gerade der Zufall, d. h. die augenblickliche Richtung der individuellen Aufmerkſamkeit und die augenblickliche Einwirkung der Außenwelt, mit ſich bringt. Kaleidoſkopiſch ſetzt ſich daher der

immer wechſelnde Bewußſeinsinhalt aus dieſen und aus jenen zufällig und chaotiſch zuſammentreffenden Empfindungen zuſammen; und wenn wir auf die Perception und Beobachtung dieſes bunt und zuſammenhangslos durcheinandergewürfelten wogenden Bewußtſeinsinhalts beſchränkt wären, ſo hätten wir überhaupt keine objective Erfahrung, ſondern ſtatt deſſen ein völlig geſetzloſes, verworrenes, ſubjectives, ja rein individuelles Vorſtellungsſpiel. Erſt wenn der Verſtand die wechſelnden Wahrnehmungsbruchſtücke oder Beobachtungsfragmente durch Einſchaltung nichtwahrgenommener und nichtbeobachtbarer Zwiſchenglieder ergänzt, zeitlich getrennte Wahrnehmungsphänomene miteinander identificirt, die Weiterexiſtenz des Realen auch während der Zeit ſeines Nichtwahrgenommenwerdens hinzudenkt, die Beobachtungslücken durch Nichtbeobachtetes ausfüllt, die ſporadiſch wahrgenommenen Momente eines natürlichen Vorgangs, z. B. einer Bewegung, durch Dazwiſchenſchieben der nichtwahrgenommenen Momente integrirt, wenn er ferner vorausſetzt, daß das reale Geſchehen ſtets und überall von ſtrengen Geſetzen beherrſcht werde, daß nicht etwa der Naturlauf nur ſolange, als er von Menſchen beobachtet wird, in's Geleiſe der allgemeinen Geſetzlichkeit einlenke, um dann, ſobald der Menſch ihm den Rücken kehrt, dieſes Geleiſe zu verlaſſen, — kurz, erſt wenn der Verſtand die Sphäre des thatſächlich Erfahrbaren um ein Enormes überſchreitet und dieſes ſammt den eingeſchalteten Zwiſchengliedern auf dem ideellen Faden jener Interpolationsmaximen aneinanderreiht, erſt dann kommt eine geordnete „Erfahrung" und ein objectives Weltbild zum Vorſchein. Sie ſind, wie ſchon geſagt, die intellectuellen Bänder und Klammern des Gebäudes der Empirie. Sämmtliche Wiſſenſchaften von der Aſtronomie bis zur Pſychologie, von der Experimentalphyſik bis zur Geſchichtsforſchung beruhen, was durch unzählige Beiſpiele belegt werden kann, auf der ſtillſchweigend zu Grunde gelegten Annahme der Gültigkeit dieſer Interpolations-

maximen. Zugleich ſind ſie weſentliche Charakterzüge, typiſche Merkmale der menſchlichen Intelligenz. Ihre einleuchtende Klarheit iſt wohl der Grund davon, daß man ſie für gewöhnlich garnicht bemerkt, ſo wie am Tage das Tageslicht ganz überſehen und erſt beim Eintritt der Nacht oder bei einer Sonnenfinſterniß vermißt wird. Ueber ihren Urſprung im individuellen Bewußtſein mag die Pſychologie reflectiren, welche freilich ſelbſt ſchon auf der Annahme ihrer Gültigkeit beruht. Auch überlaſſen wir Anderen den nicht eben koſtſpieligen Verſuch, ſie etwa auf darwiniſtiſchem Wege aus dem survival of the fittest, u. ſ. w. herzuleiten; wobei nur bedacht werden muß, daß der Darwinismus, aus dem ſich wegen ſeiner kautſchukartigen Beſchaffenheit alles Mögliche, zum Beiſpiel auch diametral Widerſprechendes, bequem ableiten läßt, eine nur auf Grund gewiſſer Interpolationsmaximen aufgebaute Hypotheſe iſt. Man vermeide, ſoweit das angeht, ὕστερα πρότερα und viziöſe Cirkel. Jedenfalls leuchtet ein, daß das Neo-Baconiſche Ideal oder Idol einer ſogenannten „reinen Erfahrung" (mera experientia), einer lediglich aus beobachteten Thatſachen und thatſächlichen Beobachtungen zuſammengeſetzten Wiſſenſchaft, eine doctrinäre Fiction iſt, die ſich angeſichts jener alle Beobachtung und Thatſächlichkeit weit überſchreitenden, mithin überempiriſchen, zugleich aber erfahrungſtiftenden Maximen als ein chimäriſches Unding erweiſt. Genug, es bleibt dabei, aus Sand kann man keinen Strick drehen, und ohne Vorausſetzung der Gültigkeit dieſer überempiriſchen Interpolationsmaximen zerfällt die „Erfahrung" in Staub*). Sie ſind der Weltkitt. Ich habe dies an der angeführten Stelle nachgewieſen, und die Wichtigkeit meines Nachweiſes iſt unter Anderem

*) Das Wort „erfahren", mittelhochdeutſch ervarn, bedeutet urſprünglich „reiſen, auf der Reiſe oder vart erkunden", alſo Irgendetwas individuell erleben. Was wir aber heute „Erfahrung" nennen, das geht ja über das individuelle, thatſächliche Erlebniß weit hinaus bis zur Aufſtellung wirklich oder angeblich allgemeingültiger Erfahrungsſätze, welches nur auf Grund von Interpolationsmaximen möglich wird.

zu meiner Genugthuung von Joh. Volkelt in ſeinem ſehr leſenswerthen Buche „Erfahrung und Denken“ S. 101 ff. anerkannt worden.

Was die ſtreng wiſſenſchaftliche Erfahrung betrifft, ſo ließe ſich noch manches Andere hinzufügen. So bringt der Verſtand die ganze Mathematik mit ihrer apodiktiſchen, überempiriſchen Gewißheit hinzu. Daß ſämmtliche Geſetze der Geometrie, der Arithmetik, der Phoronomie zu aller Zeit und in allen Theilen des unendlichen Weltraums ſtrenge Geltung haben, das kann die Erfahrung uns niemals lehren; einfach deshalb, weil alle menſchliche Erfahrung auf Endliches beſchränkt bleibt und niemals den unendlichen Raum und die unendliche Zeit umfaſſen kann. Wir ſetzen es voraus, wir nehmen es a priori an. Ohne dieſes wäre die Erfahrungswiſſenſchaft ein Ding der Unmöglichkeit. Wer etwa aus empiriſtiſcher Ueberbeſcheidenheit nicht vorausſetzen, anticipiren, a priori fordern wollte, daß das ganze Syſtem der mathematiſchen Wahrheiten ſtets und überall Geltung beſitzen müſſe, daß z. B. an allen Orten der Welt und zu allen Zeiten $7+5=12$ oder $\sqrt{4}=2$, oder die gerade Linie der kürzeſte Weg zwiſchen zwei Punkten ſein muß; wer im Ernſt die Möglichkeit offenlaſſen wollte, daß es irgendwelche Weltregionen und Zeitalter geben könnte, wo bei der Addition von 5 Dingen und 7 Dingen 14 oder 15 Dinge herauskommen, wo nicht die gerade, ſondern eine krumme Linie der kürzeſte Weg zwiſchen zwei Punkten, und nicht die Ebene, ſondern eine andere Oberfläche die kleinſte Fläche zwiſchen drei Punkten wäre; — für den wäre die Welt nicht Natur, ſondern ein irrationelles Hexenwerk und Taſchenſpielerkunſtſtück. Dieſe Geſetze „ſchreibt der Verſtand der Natur vor“, wie Kant ſich ausdrückt. Sie ſind, wie Hume mit Leibnitz übereinſtimmend zugibt, aeternae veritates; oder, wie ich ſagen würde, metakosmiſche, überempiriſche Geſetze der Welt. — Eine wiſſenſchaftliche Weltauffaſſung, insbeſondere die mathematiſche Naturwiſſenſchaft, iſt nur möglich, wenn wir als letzten

Grund des Unterſchiedes von Ruhe und Bewegung einen abſoluten, unbeweglichen Raum ſupponiren, in Beziehung auf welchen erſt ein Körper oder Körpertheilchen jederzeit eine ganz beſtimmte Stelle einnimmt, und ſeinen Ort entweder beibehält oder wechſelt. Die Vorſtellung dieſes abſoluten Raumes liegt in der Organiſation unſeres Anſchauungsvermögens begründet, wenn ſie auch erſt bei reiflichem Nachdenken zu deutlichem Bewußtſein gelangt. Ebenſo Newton's abſolute Zeit, welche gleichmäßig verfließt (Tempus absolutum, quod aequabiliter fluit); unbekümmert darum, ob die Uhr vorgeht oder nachgeht, ob der Lauf der Planeten beſchleunigt oder retardirt wird, und ob unſere Gedanken langſamer oder ſchneller vorüberziehen.

Zweiter Abſchnitt.

Das Erkennen und das Wollen, Intellectus et Voluntas, ſind zwei disparate, grundverſchiedene Functionen, welche ſich etwa ſo zueinander verhalten, wie der Zuſchauer, der im Theater ſitzt, zu dem Schauſpieler, der auf der Bühne agirt; aber ſie ſind durch eine nicht weiter erklärliche, höchſtens teleologiſch deutbare Perſonalunion in einem Einheitspunkte verknüpft, ſind Functionen desſelben Subjects, welches einerſeits in ſeiner Eigenſchaft als erkennendes Ich die empiriſch gegebene Welt durch Anſchauungen und Begriffe als Object erfaßt, andererſeits in ſeiner Eigenſchaft als wollendes Ich in den Lauf der Welt und den Gang der Ereigniſſe thätig eingreift, um ſeine Abſichten in's Werk zu ſetzen, ſeine Zwecke zu verwirklichen. Dieſer in unſerem Weſen wurzelnde Zwieſpalt und Dualismus von Erkennen und Wollen deutet darauf

hin, daß die Aufgabe der Transſcendentalphiloſophie ſich in zwei Sonderaufgaben ſpalten muß, zwiſchen denen ein gewiſſer Parallelismus obwalten dürfte. Die Bedingungen a priori des empiriſch Gegebenen aufzufinden, iſt im Allgemeinen das Forſchungsziel der Transſcendentalphiloſophie; als Kriticismus im Gegenſatz zum Dogmatismus ſucht ſie die Vorbedingungen des Empiriſchen nicht im Jenſeits, ſondern im Diesſeits, nicht außer uns, ſondern in uns. Empiriſch gegeben iſt uns nun zunächſt unſer Weltbild oder Weltbewußtſein, und hier geht ſie auf die urſprünglichen Erkenntnißformen und Erkenntnißgeſetze zurück, welchen gemäß für uns das Geſammtphänomen einer exiſtirenden Welt entſpringt; ſie zeigt, wie durch Syntheſis des Mannigfaltigen der Sinneseindrücke, unter ganz weſentlicher Beihülfe der „productiven Einbildungskraft" und, wie ich hinzugefügt habe, mit Befolgung der oben dargelegten Interpolationsmaximen für das im Wechſel aller Einzelnheiten mit ſich identiſch bleibende Ich das Bild einer uns umgebenden, realen, in zeitlicher Veränderung begriffenen Natur zu Stande gebracht wird. Bis hierher iſt die Transſcendentalphiloſophie *theoretiſch*. Aber empiriſch gegeben iſt uns nicht nur die Natur, ſondern auch eine höchſt perſönliche Innenwelt; und wenn das Subject als vorſtellendes, erkennendes Ich dem durch ſeine eigenen Vorſtellungsfunctionen hervorgebrachten Phänomen der Natur wie ein Zuſchauer gegenüberſteht, ſo ſieht es ſich als wollendes und handelndes, actives, praktiſches Ich in jedem Moment ſeines Lebens vor eine Mehrheit ihm phyſiſch gleich ausführbarer, jedoch einander realiter ausſchließender Handlungsweiſen geſtellt, zwiſchen denen es auszuwählen und zu entſcheiden hat. Bei dieſer Auswahl und Entſcheidung machen ſich gewiſſe Geſetze geltend, von denen die eine Handlung als wollenswerth anempfohlen, die andere als unrichtig verworfen wird. Auch dieſe in der inneren Erfahrung gegebenen Geſetze werden zweifellos auf irgendwelchen Bedingungen a priori beruhen, welche die Trans-

scendentalphilosophie gleichfalls aufsuchen soll, und hierbei wird sie praktisch. Allerdings gibt es mehrere ungleichartige, auch häufig miteinander in Conflict geratheńde Arten des Werthurtheils oder Werthmaaßstäbe, an denen gemessen menschliche Handlungen gelobt oder getadelt, anerkannt oder verworfen werden können; jedoch der höchste, absolute, unbedingte Werthmaaßstab ist nach allgemeiner Meinung derjenige, welcher durch die Prädicate Gut und Böse, Recht und Unrecht zum Ausdruck gebracht wird. Mit dieser Art der Werthschätzung, dem Object der Ethik, hat es die Transscendentalphilosophie in praktischer Hinsicht insonderheit zu thun; ihre Bedingungen a priori soll sie womöglich ans Tageslicht bringen.

Den Parallelismus zwischen Ethik und Erkenntnißtheorie hat Kant mit großer Sorgfalt durchzuführen gesucht. Die praktische Vernunft bildet das genaue Analogon und Seitenstück zur reinen (theoretischen) Vernunft, und dem theoretischen Apriori muß ein praktisches Apriori entsprechen. Der Quell der Erkenntnißgesetze liegt an demselben Ort, wo der Quell der Gesetze des Wollens liegt; also im Ich, im Subject, in unserer eigenen Natur, in dem verborgenen Kern und der geheimnißvollen Tiefe unseres eigenen Wesens. Der Kritik der reinen Vernunft nebst den darauf folgenden „Prolegomenen zu jeder künftigen Metaphysik" correspondirt an Inhalt und Aufbau die Kritik der praktischen Vernunft nebst der ihr vorangehenden „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Der Parallelismus zeigt sich schon in der völlig übereinstimmenden Form der Fragestellung. Wenn dort gefragt wurde „was ist Erkenntniß?" und „wie ist Erkenntniß möglich?", so fragt es sich hier, „was ist Moralität?" und „wie ist Moralität möglich?" Wie dort von der Erfahrung im gewöhnlichen Sinne des Wortes, also von der empirischen Erkenntniß der existirenden Welt, ausgegangen, dann aber in analytisch-regressivem Gedankengang auf deren subjective Grundbedingungen zurückgeschlossen wird,

wobei denn der intellectuelle Apparat der reinen Anſchauungsformen, reinen Verſtandesbegriffe, Grundſätze des reinen Verſtandes, kurz der Erkenntnißformen a priori zum Vorſchein kommt; ſo wird hier von der ethiſchen Erfahrung, von dem ſittlichen Bewußtſein, von der empiriſchen Moralität ausgegangen, und dann in analytiſch-regreſſivem Gedankengang auf Vorbedingungen a priori der Moralität zurückgeſchloſſen; dieſe aber ſind, ebenſo wie die oberſten Erkenntnißbedingungen, rein formal, während der Stoff, der Inhalt, das Material a posteriori gegeben wird. Hierbei findet nun Kant zunächſt, daß die ſittlichen Geſetze, im entſchiedenen Gegenſatz zu allen anderen praktiſchen Geboten, Klugheitsregeln, techniſchen Vorſchriften u. ſ. w., kategoriſche, nicht hypothetiſche Imperative ſind, indem ſie eine Handlungsweiſe, eine Norm oder Maxime als unbedingt werthvoll und wollenswerth gebieten, nicht aber als bloß bedingt werthvoll, nämlich als geeignetes Mittel zur Erreichung eines außer ihnen liegenden Zwecks. Wäre, wie dies der Eudämonismus in allen ſeinen verſchiedenen Specialgeſtaltungen und Abwandlungen annimmt, die Glückſeligkeit der Endzweck unſeres Wollens und Handelns, ſo würden die moraliſchen Geſetze zu hypothetiſchen Imperativen degradirt und verlören damit jene unbedingte Verbindlichkeit, die ein moraliſches Geſetz oder Pflichtgebot hoch über alle egoiſtiſchen Klugheitsregeln emporhebt. Der kategoriſche Imperativ, der im Gegenſatz zu empiriſchen Zweckmäßigkeitsregeln den Charakter und die Würde praktiſcher Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit für alle Vernunftweſen an ſich trägt, iſt ein ſynthetiſcher Satz a priori, und zwar, ebenſo wie die theoretiſchen Grundſätze des reinen Verſtandes, ein rein formaler Satz. Das ſpecifiſch ſittliche Gefühl iſt die Achtung vor dem Geſetz als ſolchem, hervorgehend aus dem uneigennützigen, von keinerlei Egoismus verfälſchten und beſtochenen Werthurtheil. Daher lautet denn der oberſte Grundſatz der praktiſchen Vernunft:

„Handle immer ſo, daß du wollen kannſt, die Maxime deines Handelns werde zum allgemeinen Geſetz für alle Menſchen erhoben.“ Der Geſetzgeber der moraliſchen Geſetze iſt Niemand anders als unſere eigene, von ſinnlich-empiriſchen Triebfedern unabhängige Vernunft, und der Standpunkt der echten, kritiſchen Moral iſt alſo der Standpunkt der Autonomie, während alle heteronomiſchen, d. h. ſolchen Moralſyſteme, die die Sittengeſetze von einer anderen, außer dem reinen Werthurtheil liegenden Autorität ableiten wollen, als unechte Moral und Irrwege zu verwerfen ſind. Unabhängigkeit von egoiſtiſchen Intereſſen und Triebfedern, Unabhängigkeit von dem offenen oder geheimen Streben nach Glückſeligkeit, Unabhängigkeit von Neigungen und Abneigungen, von Hoffnung und Furcht, Unabhängigkeit auch von kirchlichen Glaubensſätzen und metaphyſiſchen Dogmen — dies iſt Autonomie. Gut heißt der Wille dann, wenn er das ſelbſtgegebene, um ſeiner ſelbſt willen anerkannte Geſetz befolgt, ſchlecht hingegen dann, wenn er im Widerſpruch zum eigenen Gewiſſen jenes Geſetz durchbricht. Aus der Autonomie und dem kategoriſchen Imperativ erſchließt dann Kant, gemäß dem berühmten „Du kannſt, denn du ſollſt“, die Freiheit des Willens als höchſte Grundbedingung der Möglichkeit des ſittlichen Bewußtſeins; und da dieſe Freiheit in dem cauſal nothwendigen Ablaufe der Natur ſowie in den durchweg von Urſachen determinirten Handlungen des empiriſchen Charakters nirgends gefunden werden kann, ſo ertheilt er ſie dem intelligiblen Charakter des Menſchen, der ſich hinter dem empiriſchen Charakter verbirgt. Hieran aber knüpft Kant, indem er den altüberlieferten Schulbegriff des höchſten Gutes (summum bonum) mit ſeiner Definition der Vernunft als Vermögen, durch Rückſchluß vom gegebenen Bedingten auf das Unbedingte transſcendentale Ideen zu bilden, in Zuſammenhang bringt, die Lehre von den übrigen „Poſtulaten der praktiſchen Vernunft“ und baut hierauf ſeine Moraltheologie, die als ein kritiſcher Vernunftglaube

an die Stelle der theologischen Moral sowie der von ihm zerstörten dogmatischen Metaphysik des Uebersinnlichen treten soll. —

Dieser monumentale Gedankengang hat den meisten Zeitgenossen und unmittelbaren Anhängern Kant's vielleicht noch mehr imponirt, jedenfalls aber noch mehr eingeleuchtet, als die schwierigen, dunklen, abstrusen, verwickelten Untersuchungen der Kritik der reinen Vernunft. Er war es, vermöge dessen Kant in den Augen Vieler als ethischer Reformator des Menschengeschlechts dastand; er ist es, dessentwegen J. G. Fichte die enthusiastischen Worte niederschrieb: „Die Kantische Philosophie ist jetzt nur ein kleines Senfkorn, aber aus ihr muß ein Baum hervorwachsen, welcher die ganze Menschheit beschattet; sie muß ein neues, besseres, edleres Geschlecht hervorbringen." Aber er hat auch Gegner und Kritiker gefunden. Unzählige Male und aus den verschiedensten Gesichtspunkten hat man ihn kritisirt, von Schiller bis auf Schleiermacher, von Schopenhauer bis auf Herbart ꝛc. — Man hat Anstoß daran genommen, daß Kant in seinem unerbittlichen Rigorismus jeder Neigung, selbst der Neigung zum ideal Schönen, gegenüber der starren und strengen Pflicht rundweg das Wort verbieten will. Man hat es getadelt, daß Kant ein bloß formales, also inhaltleeres, Moralprincip aufstellt und nur auf sehr künstlichem Umwege einen Inhalt hineinzuinterpretiren sucht. Man hat einen Widerspruch darin gefunden, daß er die Tugend und die Glückseligkeit zuerst in der Analytik d. pr. V. auf's strengste voneinander trennt, hernach aber in dem „summum bonum" doch wieder zusammenkoppelt. Man hat, was freilich auf einer sonderbaren Kurzsichtigkeit beruht, die „imperative Form" der Kantischen Ethik als einen Fehler vorgeworfen; während doch jede Ethik überhaupt Imperative für den Willen aufstellen muß, wie jede Logik Imperative für den Verstand aufstellt. Man hat behauptet, Kant's oberster Grundsatz der praktischen Vernunft laufe eigentlich auf das „quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris" hinaus und appellire, wie dieses, versteckter Weise an

den auf Gegenſeitigkeit ſpeculirenden Egoismus. Man hat die Moraltheologie auf einen heimlich begangenen circulus vitiosus zurückführen wollen und ſie als inconſequente Einſchmuggelung der vorher von Kant ſelbſt widerlegten dogmatiſchen Metaphyſik des Ueberſinnlichen hingeſtellt. — Wieviel oder wiewenig von ſolchen Einwürfen etwa berechtigt ſein mag, das ſoll hier unerörtert bleiben; wir verzichten auf eine Antikritik. Dagegen wollen wir, ebenſo wie es im erſten, theoretiſchen Abſchnitt dieſer Betrachtungen geſchehen iſt, ohne uns an den Buchſtaben Kant's zu binden, auch in dieſem zweiten, praktiſchen Abſchnitt einige der weſentlichſten Hauptpunkte der Transſcendentalphiloſophie einer ſelbſtändigen Prüfung unterziehen.

Naturgeſetz und Sittengeſetz.

Geſetz, νόμος, lex bedeutet dem urſprünglichen Wortſinn nach eine menſchliche Satzung, ein von Menſchen feſtgeſetztes Sollen oder Nichtſollen, eine generelle Vorſchrift poſitiver oder negativer Art, durch welche eine ganze homogene Klaſſe von Handlungen geboten oder verboten, gefordert oder unterſagt wird. Urſprünglich alſo hat das Wort Geſetz eine bürgerliche, juriſtiſche, politiſche, auch wohl religiöſe und prieſterliche Bedeutung, die es ja auch bis auf den heutigen Tag im populären, wie im wiſſenſchaftlichen Sprachgebrauch beibehalten hat. Nachträglich jedoch, und zwar ſchon in früher Zeit, als der Menſch gewahr wurde, daß die Vorgänge in der körperlichen Welt, vor allem die Bewegungen der Geſtirne am Himmel, dann aber auch die Proceſſe auf der Erde nicht regellos und rein zufällig, ſondern nach feſten, immer gleichgleibenden Regeln von Statten gehen, hat man vermöge einer naheliegenden Metapher das Wort auch auf die Natur übertragen und von Naturgeſetzen zu reden begonnen, wobei aber ſofort der Unterſchied in die Augen ſpringen mußte, daß, während die von

Menschen gegebenen Gesetze sehr häufig verletzt werden, in der Natur unter selbstlosen Körpern nur sklavischer Gehorsam herrscht, und niemals Rebellion vorkommt. Dies ist schon im klassischen Alterthum geschehen, welches von den astronomischen und musikalischen Entdeckungen der Pythagoreer an bis auf das Hebelgesetz des Archimedes eine stattliche Anzahl wichtiger Naturgesetze, νόμοι τῆς φύσεως, leges naturae, aufgefunden und sogleich genau in die mathematisch strenge Form gebracht hat, die wir auch heute noch als richtig und mustergültig anerkennen müssen. Vermöge der allgemeinen, durchgängigen Gesetzlichkeit des Geschehens ist die Natur kein Chaos, sondern ein Kosmos. Das oberste, umfassendste aller Naturgesetze ist das Gesetz der Causalität; diesem sind alle anderen Gesetze, die lex inertiae, das Gesetz des Parallelogramms, das Gravitationsgesetz, die Gesetze der Lichtbrechung, der Schallfortpflanzung u. s. w., kurz die Gesetze der Mechanik, Physik, Chemie und Physiologie als Specialfälle subordinirt. Vergleicht man nun, auf den ursprünglichen Wortsinn wieder zurückgreifend, das Naturgesetz mit dem Sittengesetz, so setzt jenes Unfreiheit und ein Nichtanderskönnen voraus, während dieses Freiheit und ein Anderskönnen voraussetzt*). Jenes involvirt ein Müssen, einen Zwang, dieses hingegen ein Sollen und eine Verpflichtung. Das Naturgesetz wäre sinnlos, wenn die Natur auch anders wirken könnte, als es in der Formel des Gesetzes ausgesprochen liegt; es ist eine Regel ohne Ausnahme; das Sittengesetz hingegen wäre sinnlos und ein Gebot absurd, wenn nicht der Mensch auch anders handeln könnte, als es das Gesetz verlangt; es ist eine Regel mit vielen Ausnahmen. Weiterhin aber hat man bei etwas tiefer-

*) Man vergleiche hiermit die Auseinandersetzungen im ersten Bande dieses Werkes, S. 176 ff. — Auch sei hingewiesen auf E. Zeller, Vorträge und Abhandlungen, Bd. III, S. 189 ff.; R. Eucken, Grundbegriffe der Gegenwart, 2. Aufl., S. 173 ff.; W. Windelband, Präludien, S. 211 ff.

gehender Selbstbesinnung und Selbstbeobachtung gefunden, daß auch das Seelenleben des Menschen nicht regellos und zufällig, sondern nach bestimmten Regeln verläuft, und daß in ihm eine doppelte, zum Theil contradictorische, widersprechende Gesetzgebung zum Vorschein kommt. Der menschliche Wille, wie überhaupt der menschliche Geist, ist gleichfalls Naturgesetzen unterworfen, um nichts weniger als die materielle Natur; und zwar psychologischen Naturgesetzen, beispielsweise den Gesetzen der Ideenassociation und Reproduction, von denen der zeitliche Ablauf der Seelenzustände ebenso gelenkt, beherrscht und regulirt wird, wie der Lauf der Planeten von den Gesetzen der Astronomie. Aber diesen Naturgesetzen des Denkens und Wollens, denen gemäß unser geistiges Leben thatsächlich abläuft, und welche zu erforschen Aufgabe der Psychologie ist, tritt seltsamer Weise im menschlichen Bewußtsein ein System von Normalgesetzen entgegen, nach denen gedacht und gewollt werden soll. Wir unterscheiden in uns das richtige vom falschen Wollen und Denken, Irrthum von Wahrheit, Verdienst von Schuld; wir verlangen das Eine und verwerfen das Andere; wir verfahren dabei nach gewissen Normen, deren Erforschung Aufgabe der Ethik und der Logik ist.

Hier sieht sich denn jeder nicht ganz oberflächlich denkende Kopf vor ein großes Problem und Räthsel geführt. Der letzte Grund für dieses äußerst wunderliche, eigentlich höchst widerspruchsvolle Phänomen, daß sich dem von psychologischen Naturgesetzen beherrschten Ablauf unseres Seelenlebens in uns ein ideales System von Normalgesetzen, von befolgungheischenden Geboten entgegenstellt, liegt in dem trotz aller seiner Alltäglichkeit geheimnißvollen, unerklärlichen Umstande, daß der Mensch keineswegs in dem zeitlichen Ablauf seiner Seelenzustände ohne Rest aufgeht, sondern sich über sich selbst erhebt, aus dem Flusse des psychischen Geschehens heraustritt, seinem eigenen Seelenleben, seinem Denken, Wollen und Handeln als Richter gegenübertritt, mit sich selbst

bald zufrieden, bald unzufrieden iſt, und ſeine eigenen Gedanken, Urtheile und Meinungen, Entſchlüſſe und Thaten zum Object ſeiner ſelbſteigenen Kritik macht. Wie iſt denn eine ſolche Selbſtverdoppelung und Selbſtbeurtheilung überhaupt möglich? — Indeſſen, begreiflich oder nicht: es iſt eben wirklich ſo! Und wenn der Menſch nicht ſein eigener Richter wäre, nicht ſich ſelbſt beurtheilte, nicht an ſich Kritik übte, nicht Forderungen an ſich ſtellte, deren Befolgung er lobt, deren Nichtbefolgung er verwirft, ſo wäre er eben nicht Menſch, ſondern, ungeachtet aller ſeiner ſonſtigen Vorzüge, ein unzurechnungsfähiges Geſchöpf; wozu er ja bekanntlich in der Trunkenheit, in der Hypnoſe und in mancherlei pathologiſchen Zuſtänden der Geiſtesſtörung wirklich herabſinkt. Dies deutet denn bereits auf eine der ſchwerſten, räthſelhafteſten Antinomieen hin, auf ein Cardinalproblem der Metaphyſik, von dem an ſpäterer Stelle die Rede ſein wird. Jedenfalls beruht auf jenem Umſtande die Möglichkeit der Ethik, wie auch die der Logik. Wären wir lediglich den Naturgeſetzen der Pſychologie unterworfen, ſo gäbe es keinen Unterſchied zwiſchen Gut und Schlecht, wie auch keinen Unterſchied von Richtig und Falſch*). Der Grund der ethiſchen wie der logiſchen νομοθεσία aber bleibt vorläufig in Dunkel gehüllt.

*) Hier leuchtet es übrigens ein, daß, wie ſchon ſo oft bemerkt und ſo oft vergeſſen worden iſt, der conſequente Naturalismus, insbeſondere aber der Materialismus auf einer handgreiflichen Contradictio in adjecto beruht. Denn wenn der Naturaliſt ſeine eigene Theſis für richtig, die ihr entgegengeſetzte Theſis für falſch hält, mithin die Anerkennung jener, die Verwerfung dieſer verlangt, obwohl doch nach ſeiner eigenen Anſicht jede Theſis, jede Theorie, jeder Gedanke, jede Ueberzeugung, jedes Fürwahrhalten überhaupt lediglich ein cauſal nothwendiges Naturproduct ſein ſoll, ſo erkennt er damit die Gleichberechtigung aller Theorieen, mithin auch der ihm diametral widerſprechenden Theorie an, hebt ſomit den Unterſchied objectiver Wahrheit und Falſchheit auf, verlangt, indem er Anerkennung ſeines eigenen Standpunktes fordert, Etwas, was ganz unmöglich iſt, und übt durch Widerſpruch mit ſich ſelbſt logiſchen Selbſtmord aus. Woraus denn geſchloſſen werden muß, daß hier das Räthſel der Welt doch noch nicht gelöſt ſein dürfte.

Es iſt eine ebenſo tiefſinnige als einfache Wahrheit, wenn uns von Kant verkündigt wird, daß es ſich in der Ethik nicht um die Urſachen handle, weshalb etwas wirklich geſchieht, ſondern um die Geſetze von Demjenigen handle, „was geſchehen ſoll, ob es gleich niemals geſchieht.“ In der That! In dieſen wenigen Worten liegt bündig und kurz zuſammengefaßt das Weſen jeder Norm, das Weſen jedes Ideals, der ganze, gewaltige Unterſchied zwiſchen dem Normalgeſetz und dem Naturgeſetz. Selten reicht die mangelhafte Wirklichkeit an das Ideal heran; aber das Ideal ſteht, auch wenn es niemals erreicht würde, feſt. Wenn alle Sünden und Laſter plötzlich aus ihren Schlupfwinkeln hervorkröchen, ſo würde der Anblick ein ſchrecklicher ſein; und wenn alle den ſcheinbar höchſt moraliſchen Handlungen zu Grunde liegenden egoiſtiſchen und unlauteren Motive mit einem Mal zum Vorſchein kämen, ſo ergäbe dies wahrlich auch kein ſehr erbauliches Bild. Aber die Ethik würde hierdurch ebenſowenig widerlegt, als die Logik durch Aufdeckung ſämmtlicher Denkfehler und Trugſchlüſſe der Welt widerlegt werden kann. Denn es handelt ſich hier um Dasjenige, „was geſchehen ſoll, ob es gleich niemals geſchieht“*).

Inhaltliche Bedingtheit der Moral.

Sitten und Gebräuche, Gewohnheiten, Geſetze und Rechte der Völker dieſes Erdballs, überhaupt die Anſichten und Begriffe der Menſchen über Das, was erlaubt und was unerlaubt, was Gut und was Schlecht ſei, zeigen uns, wie von denkenden Köpfen alter und neuer Zeit oft genug bemerkt worden iſt, eine derartige Mannigfaltigkeit und einen ſolchen Widerſtreit, daß ſich hiermit

*) Die Ethik richtet ſich an den Willen, wie die Logik an den Verſtand. Beide richten Gebote an uns. Die Ethik ſagt uns, wie gehandelt werden ſoll, die Logik, wie geurtheilt, geſchloſſen werden ſoll. Der Satz des Widerſpruchs iſt ein kategoriſcher Imperativ für den Verſtand.

der von anderer Seite gleichfalls ſo oft behauptete oder doch geforderte consensus communis über moraliſche Fragen kaum vereinigen zu laſſen ſcheint; woraus denn nicht nur leichtfertige Sophiſten wie Kallikles und Thraſymachos, ſondern auch ſehr ernſthafte Philoſophen Schlußfolgerungen gezogen haben, die dem ſittlichen Gewiſſen Verderben drohen. Ethnologie, Völkerpſychologie und Culturgeſchichte ſchleppen uns in dieſer Hinſicht von allen Ecken und Enden her ein buntes, maſſenhaftes Material zuſammen, und wenn man ſämmtliche irgendwann und irgendwo herrſchenden oder herrſchend geweſenen Sitten und Unſitten, Gebräuche und Mißbräuche, von dem unmenſchlichen Kannibalismus der Karaiben und Irokeſen bis zu der ehemals ſprichwörtlichen Taubenſanftmuth der Bewohner von Otaheiti, von den Scheußlichkeiten des Molochdienſtes bis zur härteſten Aſkeſe buddhiſtiſcher Kloſterbrüder, überſichtlich nebeneinanderſtellen wollte, ſo würde vor unſeren Augen ein moraliſcher Wirrwarr entrollt, der ſich nur mit der babyloniſchen Sprachverwirrung vergleichen läßt. Montaigne und nach ihm Locke haben, jener im ſkeptiſchen, dieſer im empiriſtiſchen Sinn, eben auf dieſe gewaltige Verſchiedenheit der ſittlichen Begriffe mit Nachdruck hingewieſen, angeſichts welcher von Angeborenheit moraliſcher Gebote, Maximen, und Principien nicht wohl die Rede ſein könne. Leibnitz hingegen und J. J. Rouſſeau haben trotzdem den consensus communis bedingter oder unbedingter Weiſe aufrecht zu erhalten verſucht. Leibnitz beruft ſich in den Nouveaux Essays, l. I, chap. 2 darauf, daß der größte und ſittlich geſundeſte Theil des menſchlichen Geſchlechts, Orientalen, Griechen und Römer, Bibel und Alkoran, in der Verwerfung gewiſſer Schändlichkeiten völlig einverſtanden ſeien, und behauptet, die Grundlagen der Moral ſeien ebenſo wie die Principien der Logik und der Mathematik ein angeborenes Beſitzthum der Menſchheit; angeboren nämlich zwar nicht als bewußte Erkenntniß, aber doch unbewußt als „connaissance virtuelle“.

Rousseau im Emile, l. IV hält mit seiner bekannten, durch dialektische Gewandtheit wie durch Wärme des Gefühls bestechenden Beredtsamkeit die Autorität eines angeborenen Gewissens fest und bricht in die rednerische Apostrophe aus: „O Montaigne, der du immer mit solchem Stolze dich deines Freimuths und deiner Wahrheitsliebe rühmst, sei aufrichtig und wahr, wenn es einem Philosophen überhaupt möglich ist, und sage mir, ob es irgendein Land auf der Erde gibt, wo es Einem zum Verbrechen angerechnet wird, sein Wort zu halten, gütig, wolthätig und edelmüthig zu sein, wo der Ehrliche verachtet, und der Treulose geehrt wird?" — Schon vorher jedoch hatte Montesquieu im Esprit des lois den originellen, wenn auch übereilten und in der Ausführung unzulänglichen Versuch gemacht, diese Verschiedenheit der Sitten, Gesetze und Moralitätsbegriffe aus localen Bedingungen, aus Klima, Bodenbeschaffenheit, Hitze und Kälte u. s. w. abzuleiten.

Wer nun die hier vorliegende große Frage mit dem gebührenden sittlichen Ernste, weit entfernt von jeder Frivolität, jedoch zugleich mit dem klarblickenden, realistischen Verstande des Menschenkenners überdenkt, der wird zu dem Ergebniß gelangen, daß allerdings der ganze Inhalt unserer Moral bedingt ist, daß er von physikalischen, klimatischen, von anatomisch-physiologischen, von psychologischen und psychophysischen Naturbedingungen abhängt; schließlich von der körperlich-geistigen Organisation des Menschen. Für Wesen von ganz anderer, der unserigen völlig heterogener Organisation würde auch eine ganz andere, der unserigen völlig disparate und heterogene Moral gegeben sein, über deren eventuelle Beschaffenheit zu speculiren vielleicht nicht ganz überflüssig ist. Denn der Geist schwebt nicht wie ein Luftballon im freien Aether, sondern ist sehr fühlbar an eine sehr materielle Leiblichkeit gebunden, an einen Körper mit Augen und Ohren, mit Armen und Beinen, mit einem Magen und mit manchen anderen Organen, an einen Körper, der die palpabele Grundlage unseres Wollens und

Wünſchens bildet und ſich auch von dem abſtracteſten Idealismus nicht ignoriren läßt. Von hier aus entſpringen ihm ſeine Bedürfniſſe, Begierden und Motive wie Hunger, Durſt und manches Andere. Körperloſe Geiſter, Engel ohne Erdenreſt ſind wir wahrhaftig nicht. Dieſer körperliche Organismus, welcher Schweiß und Thränen, Galle und andere Säfte abſondert, iſt auch die Quelle unſerer Lüſte und Genüſſe, unſerer Schmerzen und Leiden; er mit ſeinem erregbaren Nervenſyſtem iſt Träger unſeres niederen und höheren Triebſyſtems. Von hier aus wird der Inhalt der Moral bedingt.

Wenn der Menſch gar kein Nahrungsbedürfniß empfände, nicht hungerte und dürſtete, ſo gäbe es kein Eigenthum und keinen Diebſtahl; das Gebot „Du ſollſt nicht ſtehlen" wäre dann ohne Sinn. Wenn der Menſch keinen Begattungstrieb und keine Geſchlechtstheile hätte, ſo gäbe es keine Ehe und keinen Ehebruch, ſo wäre Keuſchheit kein Gebot, ſondern ein unmöglicher Begriff. Wenn der Menſch, nach Art der Arbeitsbienen und Ameiſen, ſich nur bei raſtloſer Thätigkeit wohlfühlte und ohne emſige Arbeitſamkeit garnicht leben möchte, ſo wären Müßiggang und Faulheit keine Laſter und das Gegentheil von ihnen keine Tugend. Wenn der Menſch ein völlig affectloſes, lediglich klar erkennendes, allein von Vernunftgründen gelenktes Weſen wäre, ſo wäre Selbſtbeherrſchung, Mäßigung, Selbſtüberwindung, ἐγκράτεια ein überflüſſiges Poſtulat. Und — (um abſichtlich einen ganz extremen, imaginären Fall zu ſetzen) — wenn die Natur den Menſchen ſo ſeltſam geſchaffen hätte, daß ihm das Leben kein Genuß, ſondern im Gegentheil eine unerträgliche Qual, der Tod aber „ein Ziel auf's innigſte zu wünſchen" wäre, ſo würde der Mord kein Verbrechen ſein, ſondern eine höchſt verdienſtvolle That.

Genug, der ganze Inhalt unſerer Moral iſt bedingt von der körperlich-geiſtigen Organiſation des Menſchen, und für ein Weſen von ganz anderer, der unſerigen völlig heterogener Organiſation

würde auch eine ganz andere, der unserigen disparate und heterogene Moral in Geltung treten müssen. Lassen wir aber solche rein fingirte, imaginäre, gleichsam nur zur Denkübung herbeigezogene Möglichkeiten außer Betracht, beschränken wir uns auf den wirklichen Gattungstypus des Menschen, so wie er nun einmal als Thatsache gegeben ist, so leuchtet doch ein, daß es äußere, relativ zufällige Naturbedingungen sind, von denen die inhaltliche Beschaffenheit unserer moralischen Forderungen, Musterbegriffe und Ideale functionell abhängt. So würde beispielsweise ein nach unseren europäischen Begriffen übermäßig starkes Essen in heißen Tropenländern entschieden als ein viehisches Laster zu betrachten sein, während es in eiskalten Polargegenden etwas ganz Naturgemäßes und Vernunftgemäßes, moralisch Untadelhaftes sein würde. Oder wenn die Natur überall sehr viel mehr Männer als Weiber hervorbrächte, so würde nicht Monogamie sondern Polyandrie, wenn sie hingegen viel mehr Weiber als Männer hervorbrächte, Polygamie das einzig naturgemäße und wohl auch einzig moralisch berechtigte Institut sein. Hieraus eben folgt, daß, falls es überhaupt irgendwelche ganz allgemeingültige, d. h. für alle dem menschlichen Gattungstypus entsprechend organisirte Vernunftwesen normative Geltung besitzende Sittengesetze gibt, dieses nur formale Principien sein können; wie ja auch die Gesetze der Logik, beispielsweise das Principium contradictionis, rein formale Gebote sind. Es ist daher keineswegs ein tadelnswerther Mangel, sondern vielmehr das wohlberechtigte Ergebniß weiser und tiefgehender Einsicht, daß Kant's „oberster Grundsatz der praktischen Vernunft" ein rein formales Princip aufstellt, aus welchem allein sich material und inhaltlich bestimmte Pflichten, Tugenden, Sittengesetze und Gebote nicht deduciren lassen. Die Erfahrung muß hinzukommen; sie liefert das Material. Jener Grundsatz aber „Handle immer so, daß du wollen kannst, die Maxime deines Handelns werde zum allgemeinen Gesetz erhoben" ist zwar kein zur Deduction concreter

Sittengebote ausreichendes Moralprincip, wohl aber ein zuverläſſiges Kriterium der moraliſchen Richtigkeit unſeres Wollens und Handelns; ebenſo wie der rein formale Satz des Widerſpruchs, dieſer oberſte Grundſatz der Logik, ein unantaſtbares Kriterium der logiſchen Richtigkeit unſeres Denkens iſt. Der „oberſte Grundſatz der praktiſchen Vernunft" gebietet unter allen beſonderen, empiriſch gegebenen Umſtänden nur Dasjenige zu wollen, was nach unſerer eigenen vom Egoismus unbeſtochenen Ueberzeugung gewollt zu werden werth iſt. Er iſt mit anderen Worten das Gebot durchgängiger Gewiſſenhaftigkeit; und in dieſem Gebot liegt allerdings das höchſte ſittliche Poſtulat.

Die berühmten drei Forderungen des Ulpianus „honeste vive; neminem laede; suum cuique tribue!" enthalten in compendiöſer Geſtalt das Princip der Pflichten gegen uns ſelbſt, das Princip der Menſchenliebe und das Princip der Gerechtigkeit; aber ſie ſind auch, wie man ſofort erkennt, rein formaler Natur und erwarten beſtimmten Inhalt von der Erfahrung, von den empiriſch gegebenen Umſtänden.

Autonomie.

Der Urſprung der Werthe liegt in uns, nicht außer uns. Ebenſo wie es eine Zeit nur gibt für ein zeitſetzendes, zeitvorſtellendes, im Strom des Geſchehens feſtſtehendes Ich, und wie es einen Raum nur gibt für ein raumvorſtellendes, ſeine Eindrücke vom ſubjectiven Raumcentrum aus räumlich localiſirendes Ich, ſo gibt es Werthe nur für ein werthſchätzendes, werthertheilendes, lobendes und tadelndes Ich. Ohne dieſes Ich gäbe es in der Welt weder Gutes noch Böſes, weder Recht noch Unrecht, weder Schön noch Häßlich, ſondern alle Dinge wären lediglich werthlos, indifferent, — Ἀδιάφορα. Wie denn Hamlet ſagt: „An ſich iſt

Nichts weder gut noch böſe; die Gedanken des Menſchen machen es erſt dazu“ *). In uns alſo, nicht außer uns liegt der Quell der ethiſchen, wie der logiſchen und auch der äſthetiſchen νομοθεσία. In unſerem eigenen Inneren tragen wir den unſichtbaren Maaßſtab und Barometer, an dem gemeſſen ſich Löbliches vom Schändlichen, Verdienſt von Schuld, Tugend von Sünde, Heiligkeit von Verruchtheit unterſcheidet, wie am Probirſtein Gold von Katzengold. Das Ich iſt Geſetzgeber der moraliſchen Welt. Es ſtellt ſich als Richter dem Thun und Treiben der ganzen Menſchheit gegenüber, ebenſo wie ſeinen eigenen Thaten und Gedanken. Hierin beſteht der Standpunkt der Autonomie. Wer könnte wohl glauben, das werthſchätzende, werthurtheilende, werthertheilende Ich ſei ein bloßer Reſonanzboden, bloßes Echo, bloß receptiv, bloß ein leerer Hohlraum, aus dem Wort für Wort Dasjenige wiederhallt, was von außen hineingerufen wird? Iſt es nicht auch ſpontan, ſelbſtthätig, ſchöpferiſch? Wenn es nur Echo wäre, ſo hätte es überhaupt kein Werthurtheil und wäre nicht nur moraliſche tabula rasa, ſondern geradezu eine moraliſche Null. Ja — es muß offen herausgeſagt werden — der Richterſtuhl über Gott und Welt ſteht in unſerem Inneren, welches unter Anderem auch eine Theodicee verlangen kann. — Der Richterſtuhl über Gott und Welt! — Allerdings bedarf dieſer kühne, ſtolze, angeſichts menſchlicher Gebrechlichkeit überkühn, faſt blasphemiſch erſcheinende Standpunkt noch eines erläuternden Commentars; und wir wollen für jetzt nur ſoviel hinzufügen, daß unter jenem geſetzgebenden Ich jedenfalls nicht das empiriſche, höchſt fehlbare, vor unſerem eigenen Werthurtheil die Prüfung ziemlich ſchlecht beſtehende Ich verſtanden werden kann, ſondern nur das in der Tiefe unſeres Weſens wohnende „beſſere Ich“, das ſokratiſche Daimonion, welches über dem empiriſchen Ich, dieſem Sünder, zu Gericht ſitzt und

*) „for there is nothing either good or bad, but thinking makes it so.“
Hamlet; act II, scene 2.

uns durch unſer wechſelreiches Leben ſo hindurchbegleitet, wie der ſtehende Orgelpunkt die zeitlich ablaufende Melodie.

Wenn man offenen Auges und unverblendet von optimiſtiſchen Illuſionen den wirklichen Zuſtand der menſchlichen Geſellſchaft überblickt mit allen den öffentlichen und geheimen Sünden, Verbrechen und Vergehen, in welche der Arzt, der Geiſtliche, der Beichtvater, der Richter und der Rechtsanwalt den unmittelbarſten Einblick beſitzen, wenn man ſieht, wie Trunkſucht, Venus vulgivaga und andere Laſter überall ihr ſchleichendes, freſſendes Gift verbreiten, wie der rückſichtsloſe Egoismus, die gemeine Genußſucht, die Jagd nach Geld, nach Macht, Ehre und Anſehen, ferner Neid, Haß und Eiferſucht, dann aber auch die rohe, wilde, zum Todtſchlag anſtachelnde Raufluſt treibende Motive ſind, die überall unter der Decke ſpielen und nur durch Furcht vor Strafe äußerlich einigermaßen abgedämpft, verhüllt und eingeſchränkt werden; wenn man ferner den glorreichen Verlauf der ſogenannten Weltgeſchichte mit ihrem vielgerühmten Fortſchritt an ſich vorüberziehen läßt, dieſe unaufhörlichen Kriege und blutigen Conflicte zwiſchen Raſſen, Nationen, Staaten und Städten, den Kampf und Haß der Parteien, Stände und Geſellſchaftsklaſſen, den Größenwahn der Cäſaren und Welteroberer, die Tyrannei der Mächtigen, die Unterdrückung der Schwachen, den Maſſenmord der Schlachtfelder, die verlogenen Künſte, Kniffe und Ränke, die Grauſamkeiten und Gewaltthaten, den Meineid, Treubruch und Verrath, welche oft ſelbſt unter dem Banner der Religion und im Namen der „Civiliſation“ begangen werden, und von denen Machiavelli im Principe ein in ſeiner kühlen Objectivität ſo abſchreckendes und doch ſo naturwahres Bild entwirft; — dann muß man ſich trauernd eingeſtehen, daß die Wirklichkeit hinter den idealen Anforderungen und ſittlichen Vorſchriften der Moral leider unendlich weit zurückbleibt, und daß dieſe ethiſchen Ideale ungefähr ebenſo unerreichbar hoch über dem thatſächlichen Wollen und Handeln der Menſchen

schweben, wie das theoretische Ideal der Allwissenheit über der specifischen Beschränktheit und Fehlbarkeit menschlicher Wissenschaft. Jeder, auch der moralisch relativ beste Mensch, und dieser eben erst recht, wird, je ernster er sich prüft, mit um so größerer Deutlichkeit gewahr, daß er selbst fast niemals so ist, wie er sein sollte. Es ist eine himmelweite Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit. Aber woher stammen denn diese so himmelhoch über der gemeinen Realität schwebenden Ideale, an denen gemessen der Zustand der menschlichen Gesellschaft, die ganze Geschichte des Menschengeschlechts und unser eigenes persönliches Thun und Treiben so tief hinter Dem zurückbleibt, was „geschehen sollte, ob es gleich niemals geschieht"? Etwa aus einer äußeren Autorität? Nein! Sie stammen aus uns selbst, aus der geheimnißvollen Tiefe unseres Inneren, aus unserem eigenen sittlichen Werthurtheil, unserem „besseren Ich", welches uns, solange wir bei uns sind, mit lautloser, aber sehr vernehmlicher Stimme sagt, daß die Selbstzufriedenheit auf kurzsichtiger Selbsttäuschung beruht, und daß das empirische, mit unzähligen Mängeln und Schwächen behaftete Ich rastlos auf ein Ziel hinzustreben hat, welches niemals unter ihm liegt, sondern stets über ihm schwebt. Ohne diese Selbstgesetzgebung oder Autonomie der sittlichen Vernunft gäbe es in der Welt keinen Unterschied von Gut und Schlecht, wie ohne die logische Selbstgesetzgebung der theoretischen Vernunft keinen Unterschied von Richtig und Falsch. Alle heteronomischen Moralsysteme, welche die sittlichen Gebote auf den Befehl und Willen irgendeines Herrschers, oder auf den wohlverstandenen Nutzen, oder auf das allgemeine Streben nach Glück, oder auf den appetitus socialis, oder auf sonst etwas Anderes gründen wollen, sind unecht. Sie kennen nicht den wahren Urquell der Moralität, der kein anderer sein kann als unser eigenes, reines, von sonstigen Motiven unbeeinflußtes, uneigennütziges Werthurtheil.

Indessen hier beginnen sich auf praktischem Gebiet ganz ähn-

liche Bedenken und Einwürfe zu regen, wie vorher im erſten Abſchnitt dieſer Betrachtung auf dem Gebiete der Theorie. Gegen die Autonomie, die ethiſche Selbſtgeſetzgebung und Selbſtherrlichkeit des werthſetzenden Ich — (welche bei Fichte bis zu dem Extrem eines ethiſchen Solipſismus getrieben wird) — könnte auch eine „Clavis Fichtiana“ geſchrieben werden; und dieſe würde der von Jean Paul geſchriebenen an ſatiriſcher Kraft und vernichtender Ironie Nichts nachgeben. Man könnte hinweiſen auf die Abhängigkeit des Individuums von dem Urtheil anderer Individuen, auf die Macht, welche Vorbild und Beiſpiel, Erziehung und Belehrung in Familie, Schule und Kirche, die ganze Umgebung, in welche der Einzelmenſch hineingeboren iſt und in welcher er aufwächſt, kurz Dasjenige, was mit dem franzöſiſchen Schlagwort „le Milieu“ bezeichnet wird, auf das ſittliche Urtheil der Einzelperſon ausüben. Sitte, Gewohnheit, Denkungsart eines Volkes und einer Zeit werden jedem Einzelnen von Geburt an eingeimpft; die Einwirkung der öffentlichen Meinung und der moraliſchen Tradition auf das Gewiſſen des Einzelnen iſt eine ganz gewaltig beſtimmende; die Unmündigkeit des Kindes empfängt die moraliſchen Gebote ebenſo wie die Muttermilch und die Mutterſprache von außen her, und ein Menſch, der, wie Kaspar Hauſer, in völliger Iſolirung aufgewachſen wäre, würde in ſittlicher Hinſicht wie in theoretiſcher ſeinen actuellen Erkenntniſſen nach tabula rasa ſein. Man könnte ferner hinweiſen auf die Gebrechlichkeit des armen Selbſt gegenüber der Fichte'ſchen Ueberbürdung des Ich, auf die ungeheuren Gradunterſchiede in der moraliſchen Beanlagung der Individuen, bis herab zu angeborener Bösartigkeit und Brutalität, ja zur völligen Moral insanity, die es thatſächlich gibt, ſelbſt wenn Lombroſo's Verbrechergehirne ein Mythus ſein ſollten. Was war für Nero, für Ceſare Borgia und andere Scheuſale der kategoriſche Imperativ? Den „Spaltungen des Ich“, von denen die Einheit des erkennenden Bewußtſeins zerbrochen

wird, entſprechen in praktiſcher Beziehung krankhafte, pathologiſche Zuſtände des wollenden Ich, von denen nicht nur die Identität des handelnden Subjects zeitweilig aufgehoben und durchbrochen, ſondern auch bei ununterbrochenem Selbſtbewußtſein das moraliſche Werthurtheil der Perſon getrübt und verfälſcht, das individuelle Gewiſſen übertäubt oder auf Irrwege getrieben wird. Geiſtesverwirrung, Geiſteskrankheit, Unzurechnungsfähigkeit kann Jeden, auch den Beſten befallen. Wachen und Schlaf, Bewußtſein und Bewußtloſigkeit in ihrer Abwechſelung *erdulden* wir, wie Tag und Nacht, wie Sonnenſchein und Regen, wie Ebbe und Fluth und können mit „Spontaneität" Nichts daran ändern. Wie ſteht es dem gegenüber mit der Selbſtgeſetzgebung des werthſetzenden Ich? — —

Alles das iſt unbeſtreitbar richtig und wahr. Und doch liegt der Urſprung der Werthe *in* uns, nicht *außer* uns; und doch kann und muß gegen ſo ſchwerwiegende Einwände der Standpunkt der Autonomie als unumgängliche Vorbedingung der echten Moralität aufrecht erhalten werden. Dieſes aber geſchieht, indem man der ganzen Frage jene *teleologiſche* Wendung gibt, die vorher (S. 36) auf theoretiſchem Gebiete ſchon vorgenommen worden iſt. Von Moralität und moraliſcher Beurtheilung kann ſelbſtverſtändlich nur bei einem Zurechnungsfähigen, nicht bei einem Geiſtesgeſtörten die Rede ſein; ein Blödſinniger, ein Cretin, ein von Tobſucht befallener oder an primärer Verrücktheit leidender Menſch hat ebenſowenig moraliſches Urtheil und iſt ebenſowenig der moraliſchen Beurtheilung unterworfen als ein bewußtloſer Stein. Setzen wir nun aber Zurechnungsfähigkeit voraus, dann kann die Grundfrage der Ethik ſo geſtellt werden: „Wie muß ein Menſch beſchaffen ſein, *wenn* er im vollen ethiſchen Sinne Gutes von Schlechtem, Recht von Unrecht ſcheiden ſoll?" Und hierauf eben kann die Antwort nur ſo lauten: Nur dann und dann allein iſt etwas für den Menſchen ſittlich gut oder böſe, abſolut löblich oder abſolut verwerflich, wenn

er ſelbſt es ohne jede Rückſicht auf irgendeine äußere Autorität und unbeſtochen durch Egoismus kraft ſeines reinen Werthurtheils als an ſich wollenswerth oder verwerflich erkennt.

Sofort nun wende dich nach innen,
Das Centrum findeſt du da drinnen,
Woran kein Edler zweifeln mag.
Wirſt keine Regel da vermiſſen,
Denn das ſelbſtändige Gewiſſen
Iſt Sonne deinem Sittentag.

Goethe.

Jeder freilich bedarf wie der intellectuellen, ſo auch der moraliſchen Belehrung und wird thatſächlich durch die Errungenſchaften ganzer Jahrhunderte belehrt. Aber auch da, wo ein uns überliefertes, von Anderen anempfohlenes Gebot von uns als richtig anerkannt und angenommen wird, muß, wenn von echter Moralität die Rede ſein ſoll, dieſe Anerkennung und Sanction in letzter Inſtanz auf dem eigenen uneigennützigen Werthurtheil beruhen. Etwas als gut oder ſchlecht zu betrachten, kann mich Niemand zwingen, auch der Größeſte nicht; ich ſelbſt allein muß es aus eigenſter Initiative gut oder ſchlecht finden; erſt dann iſt es auch für mich gut oder ſchlecht. — Propheten, Weiſe, Geſetzgeber und Heilige, wie Chriſtus oder Moſes, Zoroaſter, Confucius oder Buddha ſind ſolche ſeltene Menſchen, die, mit ungewöhnlicher Tiefe und Reinheit des ſittlichen Werthurtheils begabt, in ihrem eigenen Inneren Ideale und Vorbilder entdecken, welche dann von vielen anderen Menſchen nachempfunden und in ihrer eigenen Bruſt als ungeſchriebenes Geſetz nachentdeckt werden. Wenn Buddha die Weltentſagung, Chriſtus aber Verſöhnung, Frieden und Liebe predigt, ſo iſt die Anerkennung dieſer Lehren bei ihren Anhängern inſofern moraliſch gut, als deren eigenes Werthurtheil mit dem Urtheil jener Meiſter ſelbſtändig zuſammenſtimmt.

Deshalb auch hat jede Zeit, nicht etwa bloß die des Lykurgus und Solon oder die der großen römiſchen Juriſten, den Beruf zur Geſetzgebung. Keine Zeit iſt verpflichtet, bei dem Ueberlieferten

unbeweglich feſtzuſtehen. Vieles veraltet, und über dem Wechſel der Generationen ſteht als Richter das ſelbſtändige Werthurtheil.

Dies alſo iſt der Sinn und das unverjährbare Recht des Standpunktes der ſittlichen Autonomie.

Die Freiheit.

Ohne Autonomie, das heißt ſelbſteigenes perſönliches Werthurtheil, gibt es es keine wahre Moralität, ſondern höchſtens blinden Gehorſam gegen den Befehl der Oberen. Ohne Freiheit aber gibt es keine Autonomie und keine Moralität. Wenn nicht Freiheit des Willens in irgendwelchem Sinne angenommen werden darf, Freiheit im Gegenſatz zu der eindeutigen Cauſalnothwendigkeit, mit welcher das perſönliche Seelenleben nach pſychologiſchen Naturgeſetzen verläuft und ſich in der Zeit abſpielt; dann ſinken die Sittengeſetze gegenüber den allein herrſchenden Naturgeſetzen zu einer bloßen Illuſion herab, dann iſt die Verantwortlichkeit für unſer Thun und Laſſen ein nichtiger Wahn, der Unterſchied zwiſchen Verdienſt und Schuld eine ſubjective Einbildung, und das ſittliche Werthurtheil ſammt unſerem ganzen moraliſchen Bewußtſein beruht auf einer großen Selbſttäuſchung. Und ſo werden wir denn eben durch Analyſe des ſittlichen Bewußtſeins unvermeidlich zu jenem geheimnißvollen, längſt im Hintergrund lauernden Räthſel hingedrängt, welches David Hume „den ſtreitigſten Gegenſtand der am meiſten beſtrittenen Wiſſenſchaft, der Metaphyſik", genannt hat*), angeſichts deſſen Voltaire in den mißmuthig ſkeptiſchen Ausruf ausbricht „triste sujet, sur lequel le plus sage craint même d'oser penser!"**), und welches Kant mit den wuchtigen Worten charakteriſirt „jenes ſchwere Problem, an deſſen Auflöſung

*) Hume, Enquiry concerning human understanding; sect. 8, I.
**) Voltaire, Élémens de la philosophie de Newton; part. I chap. IV.

Jahrtauſende vergeblich gearbeitet haben" *). Wenn man ſich nun aber an dieſes unendlich oft erörterte große Problem heranwagt, ſo muß vor allen Dingen wohl bedacht werden, daß darin metaphyſiſche mit pſychologiſchen Fragen auf eigenthümliche Weiſe zu einem Knoten verſchlungen ſind. Die metaphyſiſche Frage nach der realen Exiſtenz und Exiſtenzfähigkeit der Freiheit, das heißt nach ihrer Verträglichkeit mit der cauſalen Naturnothwendigkeit alles Geſchehens, kann zunächſt unerörtert bei Seite geſchoben werden, indem man ſich lediglich auf den pſychologiſchen Thatbeſtand und auf das unmittelbare Zeugniß der inneren Erfahrung beſchränkt. Dann aber ſteht es ganz außer Zweifel, daß jeder geiſtig normale, zurechnungsfähige Menſch, ſolange er zurechnungsfähig iſt, das Freiheitsbewußtſein thatſächlich beſitzt; gleichviel welcher metaphyſiſchen Weltauffaſſung er in der Theorie zugethan ſein mag. Selbſt der allerentſchiedenſte, allerſtrengſte, überzeugteſte Determiniſt beſitzt dieſes Bewußtſein, wird von ihm bei allen ſeinen beſonnenen Handlungen und Entſchlüſſen auf Schritt und Tritt unabweisbar begleitet und kann es nicht aus der Welt hinausphiloſophiren. Die Freiheit kann man wohl leugnen, das Freiheitsbewußtſein aber nicht. Man mag alſo in der Theorie als reiner Naturaliſt den Ablauf des Seelenlebens für ein ſecundäres Nebenproduct und Accidens der mit cauſaler Nothwendigkeit nach phyſikaliſchen, chemiſchen und phyſiologiſchen Naturgeſetzen ſich abſpielenden Gehirnproceſſe erklären; man mag mit Spinoza den wollenden und handelnden Menſchen einem geworfenen Stein vergleichen, der, während ſeines Fluges plötzlich zum Bewußtſein kommend, ſich für frei hält und anders fliegen zu können glaubt, weil ihm die Urſachen gänzlich unbekannt ſind, durch die er in ſeiner paraboliſchen Wurfbahn zu fliegen gezwungen wird; man mag als Moralſtatiſtiker nach Quetelet's Art die Behauptung aufſtellen, der Einzelmenſch ſei durch

*) Kritik der praktiſchen Vernunft; erſte Auflage (1788), S. 172.

den Geſammtzuſtand der Geſellſchaft und durch die ſocialen Naturgeſetze in allen ſeinen Entſchlüſſen und Handlungen fataliſtiſch gegängelt und beherrſcht, der Wille des Individuums von dem Zwang jener ſocialen Geſetze überall eingeſchnürt und determinirt; man mag von erblicher Belaſtung reden, bis zu ererbter Geiſteskrankheit hin, vermöge welcher Belaſtung das Individuum verhängnißvoll prädeſtinirt und dazu verurtheilt iſt, die Sünden ſeiner Väter weiterzuſchleppen; man mag, wie Luther in der Schrift „de servo arbitrio", eine Freiheit des Menſchen deshalb verwerfen, weil ſie mit der praescientia et omnipotentia Dei unverträglich iſt; oder man mag mit Kant ſagen, daß, wenn uns der Charakter eines Menſchen und die auf ihn einwirkenden Motive vollſtändig bekannt wären, ſich „des Menſchen Verhalten auf die Zukunft mit derſelben Genauigkeit wie eine Sonnen- oder Mondfinſterniß ausrechnen ließe". Gleichviel! Das Freiheitsbewußtſein bleibt bei allen Zurechnungsfähigen doch; ſelbſt dann, wenn es nichts weiter wäre als Wahn, Selbſtbetrug und Illuſion. Und eben Dieſes hat wohl Lichtenberg im Auge, wenn er einmal, ſehr im Widerſpruch zu manchen anderen ſeiner Aphorismen, die ſeltſame Bemerkung macht: „Wir wiſſen mit weit mehr Deutlichkeit, daß unſer Wille frei iſt, als daß Alles, was geſchieht, eine Urſache haben müſſe" *). Das Freiheitsbewußtſein bleibt, und man geräth, wenn man hiermit die landläufigſten Grundſätze praktiſcher Menſchenkenntniß vergleicht, ſchon auf pſychologiſchem Gebiet in eine Art von Antinomie. Ein jähzorniger Choleriker will und handelt ganz anders als ein kaltblütiges Phlegma; von einem Grobian erwartet man mit Recht keine Höflichkeit, von einem Feigling keine Heldenthat; einem notoriſchen Schurken wird kein Vernünftiger ein werthvolles Depoſitum anvertrauen, und wenn ein

*) G. Chr. Lichtenberg's Vermiſchte Schriften (1853), Band I, S. 70.

ſinnlicher Mann mit einem ſchönen Weibe unter vier Augen in dieſelbe Situation geräth wie einſtmals Joſeph mit der lüſternen Potiphar, ſo wird er ſicherlich ganz andere Dinge thun, als ſie der keuſche Joſeph that. Temperament und Naturell, angeborene und erworbene Charaktereigenſchaften, perſönliche Neigungen, Abneigungen, Idioſynkraſieen, Begierden und Leidenſchaften, die ganze körperlich-geiſtige Conſtitution eines Menſchen prädeſtiniren ihn dazu, daß er in jedem Moment ſeines Lebens unter dem Zwang und Einfluß der Motive gerade ſo will und handelt, wie es ſeiner perſönlichen Beſchaffenheit und ſeinem momentanen Zuſtande entſpricht, und wie es ein anders als er beſchaffener Menſch bei genau derſelben Gelegenheit *nicht* thun würde. Dieſe, bekanntlich auch in zahlloſen Volksſprichwörtern niedergelegte Einſicht gehört unter die einfachſten Elemente der Menſchenkenntniß; ſie iſt ein Axiom der praktiſchen Lebensweisheit, und jeder Erfahrene richtet ſich in ſeinem Verkehr und Umgang mit anderen Menſchen danach, wie ein Mechaniker nach dem Geſetz der Schwere und dem Geſetz des Hebels. Aber das Freiheitsbewußtſein bleibt dennoch, zugleich mit dem Bewußtſein der Verantwortlichkeit für unſer eigenes Thun und Laſſen und mit der moraliſchen Selbſtkritik des perſönlichen Gewiſſens. Dieſe pſychologiſche Thatſache, ob nun auf einer Illuſion oder auf etwas Anderem beruhend, bedarf der pſychologiſchen Erklärung, und, wie ſich zeigen wird, iſt eine ſolche Erklärung allerdings in einem gewiſſen Sinne ſehr wohl möglich.

Betrachten wir den *populären* Freiheitsbegriff, ſo heißt hier Freiheit das Vermögen, auch anders wollen und handeln zu können, als es thatſächlich geſchieht. Wird nun dieſes „Auchanderskönnen" auf einunddenſelben individuell beſtimmten Zeitmoment im Leben des Individuums bezogen, ſo ergibt ſich hieraus der Freiheitsbegriff des *Indeterminismus*, welchem gemäß der Wille des Individuums vom Zwang des Princips der Cauſalität gänzlich eman-

cipirt sein soll; dergestalt, daß sämmtliche Entschlüsse, Handlungen und Unterlassungen des Individuums, somit sein ganzer Lebenslauf, unter genau sich gleich bleibenden Umständen, doch ganz anders hätten ausfallen können, als es wirklich der Fall ist. Mit der Ueberzeugung von der strengen Allgemeingültigkeit des Causalitätsprincips auch für die Psychologie und im menschlichen Seelenleben verträgt sich diese Ansicht nicht; wer daher jener Ueberzeugung huldigt, der wird den Indeterminismus als eine kurzsichtige Selbsttäuschung verwerfen müssen. Allein trotzdem wohnt, wie gesagt, jedem zurechnungsfähigen Menschen das Freiheitsbewußtsein inne, und das Bewußtsein des Auchanderskönnens läßt sich, wenn man nicht den Thatsachen der unmittelbaren inneren Erfahrung in's Angesicht schlagen will, auf keine Weise hinwegleugnen. Spinoza nun sucht, wie oben bemerkt, die Erklärung für dieses räthselhafte psychologische Phänomen darin, daß der Mensch zwar weiß, wie er will und handelt, aber von den Ursachen, „a quibus vel hoc vel illud volendum determinatur", keine Ahnung hat*). Indessen diese Erklärung genügt noch nicht, weil sie bloß negativ ist; es kommt zu jenem Nichtwissen noch etwas Positives hinzu, welches Spinoza übersieht und wovon demnächst die Rede sein soll.

Wer sich übrigens einigermaßen selbst kennt, nicht in der gedankenlosen Naivetät des Kindes und des Naturmenschen befangen bleibt, der weiß sehr wohl, daß das Freiheitsgefühl und das Abhängigkeitsgefühl beide in uns auf's deutlichste vorhanden sind und zuweilen miteinander in wunderlichen Streit gerathen. Einerseits bin ich auf Schritt und Tritt von inneren und äußeren Umständen abhängig, so daß ich jederzeit nur Dasjenige will und thue, wozu ich durch die gerade jetzt obwaltenden Umstände veranlaßt werde; und dieses Abhängigkeitsgefühl, dieses unmittelbare Gewahrwerden der Determination unseres Wollens kann sich steigern bis zu jenem

*) Ethica, I, appendix; IV, praefatio; II, propos. 48; — conf. Epistola 62.

tragiſchen Conflict mit uns ſelbſt, jenem ſchmerzlichen, ja qualvollen Zwieſpalt zwiſchen unſerem eigenen Handeln und unſerem eigenen Werthurtheil, welcher ſeinen klaſſiſchen Ausdruck in den bekannten Verſen gefunden hat:

Video meliora proboque,
Deteriora sequor.
Ovid. Metamorph. VII, v. 20.

Andererſeits bin ich mir Moment für Moment bewußt, daß ich doch unter genau denſelben Umſtänden, welche in dieſem Augenblick obwalten und gerade jetzt auf meinen Willen einwirken, ganz anders wollen und handeln könnte, als es jetzt geſchieht. Beides widerſpricht ſich, und doch coexiſtirt es in uns; wir treffen hier in unſerem Inneren eine greifbare Antinomie.

Woher kommt das? Wie erklärt ſich das? —

Ein Räthſel wird allerdings dadurch nicht gelöſt, daß man es auf ein anderes ebenſo großes Räthſel zurückführt. Aber wie es mit Recht als eine weſentliche Förderung der Einſicht begrüßt wird, wenn Jemand mehrere unerklärte Naturerſcheinungen auf ein einziges unerklärtes Urphänomen reducirt, oder eine Mehrheit bisher unbegriffener Naturkräfte als Folgen einer einzigen unbegreiflichen Grundkraft erkennt, ſo wird unſere Einſicht auch weſentlich dadurch gefördert ſein, wenn es gelingt, mehrere pſychologiſche Räthſel auf ein einziges Ur- und Grundräthſel zurückzuführen. Eben dieſes aber iſt hier der Fall.

Erſtens. Wir beſitzen ein Zeitbewußtſein; und dieſes enthält, wie wir früher geſehen haben, ein großes Paradoxon*). Zeit nämlich entſteht und exiſtirt für uns nur, indem der Wechſel des äußeren und inneren Geſchehens an dem feſten Punkt des im Wechſel beharrenden, mit ſich identiſch bleibenden Ich vorüberſtreicht. Wie ohne einen mit ſich identiſch bleibenden Zuhörer keine Melodie

*) Siehe oben S. 14; vgl. Bd. I dieſes Werkes, S. 367—375, S. 469—470.

möglich ist, so wäre ohne ein mit sich identisch bleibendes Ich keine Zeit, kein fluxus temporis möglich. Das Ich, für welches allein eine Zeit existiren kann, muß also als ein Zeitloses, als unzeitliche Grundbedingung der abfließenden Zeit aufgefaßt werden. Wir können diese räthselhafte Thatsache nicht erklären; aber in Wahrheit verhält es sich doch so: Das mit sich identisch bleibende Ich ist nicht in der Zeit, sondern die Zeit ist in ihm. Das Ich muß gleichsam aus dem Wechsel und der Succession seiner eigenen Seelenzustände gänzlich heraustreten, diese an sich vorüberziehen lassen, das Frühere mit dem Späteren in linearer Aufeinanderfolge synthetisch verknüpfen und zugleich Jenes von Diesem unterscheiden, also sich selbst über sein eigenes Seelenleben erheben, wenn überhaupt ein Zeitbewußtsein entstehen soll. Ohne Identität des Ich mit sich selbst rollt alles innere und äußere Geschehen in zusammenhangslose Augenblicksbilder auseinander, wie die aneinandergereihten Perlen einer Perlenschnur auseinanderrollen, sobald die durch sie hindurchlaufende Schnur zerreißt. Wie nun eigentlich dieses Heraustreten aus dem Flusse des Geschehens möglich ist, das wissen wir nicht und verstehen wir nicht; aber es muß sich so verhalten, wenn überhaupt für uns eine Zeit, ein fluxus temporis, ein Wechsel möglich sein soll. Die zeitlose Identität des Ich ist die Grundbedingung des Zeitbewußtseins und ist zugleich ein Urräthsel.

Zweitens. Wir besitzen ein Freiheitsbewußtsein. Frei kommt das Ich sich vor, indem es das deutliche Bewußtsein hat, unter genau denselben, eindeutig bestimmten Umständen, bei Einwirkung genau derselben Motive doch anders wollen und handeln zu können, als es gerade jetzt thatsächlich geschieht. Das Bewußtsein dieses „Auchanderskönnens" wohnt jedem Zurechnungsfähigen unausrottbar inne und läßt sich durch keine noch so feste Ueberzeugung von der Wahrheit des strengen Determinismus aus der Welt hinausdisputiren. Wenn man nun unter Voraussetzung unbedingter Allgemeingültigkeit des Causalitätsprincips den Indeter-

minismus als unhaltbare Illuſion verwirft, alſo die Annahme beſtreitet, daß das Ich in einunddemſelben individuell beſtimmten Zeitpunkt ſtatt deſſen, was es will und thut, ebenſogut auch das Gegentheil hiervon wollen und thun könnte, ſo bleibt doch, da das Seelenleben in unaufhörlicher Veränderung und Entwicklung begriffen iſt, ſehr wohl die Möglichkeit offen, daß dasſelbe Subject bei Wiederkehr genau derſelben Umſtände *verſchieden* wollen und handeln kann. Und da nun, vermöge der räthſelhaften, im Wechſel des Geſchehens beharrenden Identität des Ich, das Bewußtſeinsſubject trotz der zeitlichen Veränderung und Entwicklung ſeines Seelenlebens ſich immer für dasſelbe Subject hält, oder vielmehr als dasſelbe Subject erkennt, ſo hat es thatſächlich recht mit ſeiner Ueberzeugung, durch die gegebenen Umſtände, die einwirkenden Motive zu dieſem beſtimmten Willensact und dieſer einzigen Handlungsweiſe *nicht gezwungen zu ſein*, ſondern unter genau denſelben Umſtänden auch ganz anders wollen und handeln zu können, als es gerade jetzt, in dieſem gegenwärtigen Augenblick geſchieht. So iſt alſo das *Zeitbewußtſein* einerſeits, das *Freiheitsbewußtſein* andererſeits auf einunddasſelbe Ur- und Grundräthſel zurückgeführt; nämlich auf die unbegreifliche *Identität und Beharrlichkeit des Ich*, welche Identität und Beharrlichkeit zugleich oberſte Grundbedingung alles Erkennens und aller Erfahrung iſt.

Wer uns, wie *Newton*, das Herabfallen eines Steines, den Umlauf des Mondes um die Erde, den Lauf der Planeten und Kometen um die Sonne auf ein und dieſelbe Grundkraft, die Gravitation, zurückführt, der hat vermöge dieſer Reduction jene Bewegungserſcheinungen erklärt, obwohl die Grundkraft ſelbſt unbegriffen, unerklärt, als ein Räthſel ſtehen bleibt. Ebenſo und in dem gleichen Sinn hat Derjenige, welcher das Zeitbewußtſein einerſeits, das Freiheitsbewußtſein andererſeits auf ein und dieſelbe Grundthatſache, nämlich die Beharrlichkeit und Identität des Ich, zurück-

führt, vermöge dieser Reduction, jene beiden psychologischen Phänomene erklärt, obwohl die Grundthatsache, die Beharrlichkeit und Identität des Ich, als ein ungelöstes Räthsel dasteht.

Hierin liegt nun eben die oben in Aussicht gestellte psychologische Erklärung. Sie wirft zugleich ein helles Licht auf die Entstehung des Indeterminismus zurück. Wenn der Indeterminismus wegen seiner Unverträglichkeit mit dem Princip der Causalität für einen Irrthum zu halten ist, so wird dieser Irrthum aus dem Umstande begreiflich, daß man Dasjenige, was wegen der Beharrlichkeit des Ich im Wechsel der Seelenzustände für den ganzen Lebenslauf des Individuums wahr sein kann, fälschlich auf einen einzelnen Moment des Lebenslaufes übertragen hat. Allerdings könnte derselbe Mensch unter denselben Umständen Dasselbe, was er will, auch nicht wollen; aber nicht in demselben Zeitpunkt, sondern in verschiedenen Punkten der Zeit.

Indessen diese ganze Erwägung, gegen deren Triftigkeit sich schwerlich ein berechtigter Einwand erheben lassen wird, ist zunächst nur psychologischer Art und läßt das metaphysische Endproblem des großen Mysteriums noch ganz unangerührt. Wenn sie uns für das Phänomen des Freiheitsbewußtseins, indem sie dasselbe als Folgeerscheinung aus der Identität des Ich ableitet, eine einleuchtende Erklärung darbietet, so bleibt doch die viel tiefergreifende Frage, ob sich hinter jenem Phänomen eine reale Freiheit verberge oder nicht, noch unbeantwortet. Durch diese Frage sieht sich der kritische Philosoph an die Grenzen der menschlichen Einsicht versetzt, und seine Auskunft kann nur folgende sein.

Subject des in jedem zurechnungsfähigen Menschen thatsächlich vorhandenen Freiheitsbewußtseins ist das „stehende und bleibende Ich der transscendentalen Apperception", daß heißt jenes im Wechsel der Seelenzustände beharrende, seine Identität mit sich erkennende Ich, welches, räthselhafterweise aus dem Flusse des Geschehens heraustretend und diesen Fluß an sich vorüberziehen lassend, eine

Zeit und ein Zeitbewußtſein allererſt hervorbringt und ſich eben wegen ſeiner Zeitloſigkeit oder Unabhängigkeit von der Zeit eine Freiheit, ein Auchanderskönnen zuſchreiben darf. Wie aber verhält es ſich mit dem im Hintergrund verſteckten metaphyſiſchen Subſtrat des Selbſtbewußtſeins, mit dem geheimnißvollen Träger unſerer ganzen Vorſtellungswelt, mit jenem myſteriöſen Etwas, welches das „Ich bin" und das „Ich denke" denkt, ohne zu wiſſen, worin es ſelbſt eigentlich beſteht, was es ſelbſt eigentlich iſt? Beſitzt etwa dieſes myſteriöſe Etwas eine Freiheit, ein „Vermögen abſoluter Initiative" oder „Vermögen, eine Cauſalreihe ſchlechthin anzufangen"? — Hierüber vermag die Transſcendentalphiloſophie als ſolche nichts Beſtimmtes mehr auszuſagen, da ſie ſonſt in die dogmatiſche Metaphyſik des Ueberſinnlichen zurückfallen und die kritiſchen Erkenntnißgrenzen überſpringen würde, die ſie ſelbſt erſt ſorgfältig gezogen hat. Wir wiſſen es nicht; es bleibt uns verborgen, ebenſo wie es uns auch verborgen bleibt, wie tief die Wurzel unſerer Individualität in den allgemeinen Weltgrund hinabreichen mag. Nur ſoviel kann, indem wir abermals dem Gedankengang die ſchon mehrfach benutzte *teleologiſche* Wendung geben, geſagt werden: *Wenn* das ſittliche Bewußtſein, das moraliſche Werthurtheil, die Unterſcheidung von Verdienſt und Schuld mehr als Wahn, Irrthum, Selbſtbetrug, mehr als eine Illuſion ohne reale Bedeutung ſein *ſoll*, *dann* müſſen wir jene Freiheit vorausſetzen. In einem hypothetiſchen Urtheil alſo, einem auf theoretiſch wiſſenſchaftlichem Wege nicht mehr lösbaren Grenzproblem erreicht dieſe Betrachtung ihr äußerſtes, letztes Endziel.

* * *

Niegedachte Gedanken zu denken, und zwar ſolche Gedanken, die zugleich große Wahrheiten, wirkliche Entdeckungen, nicht individuelle Irrthümer und Wahngebilde ſind, bleibt immer nur das Vorrecht Weniger; wenn aber ſolche Gedanken einmal gedacht und

verkündigt worden ſind, dann überdauern ſie auch den Wechſel der Generationen und Geſchlechter, dann ſtehen ſie eben im Strom der Geſchichte feſt, wie die unerſchütterlichen Felsblöcke in dem ſchnell dahinfließenden Bergſtrom. Unveraltet hat die Transſcendentalphiloſophie ihr einhundertjähriges Jubiläum überſchritten und iſt in ihr zweites Jahrhundert eingetreten, ſo wie die Logik des Ariſtoteles trotz aller ihrer Schickſale und Metamorphoſen unveraltet in ihr drittes Jahrtauſend eingetreten iſt. Unveraltet nämlich als allgemeine Idee, als tiefbegründetes, vorher unbekannt geweſenes Problem, an deſſen Löſung die denkenden Köpfe künftiger Zeiten ſich immer von Neuem verſuchen werden. Wieviel oder wiewenig von dem Buchſtaben der ſchon ſo oft kritiſirten Vernunftkritik ſchließlich einmal übrigbleiben wird, kann Niemand weisſagen, außer ein inſpirirter Prophet; der Geiſt der Transſcendentalphiloſophie aber iſt unſterblich; und eben dieſer Geiſt iſt es, welcher in den vorſtehenden Unterſuchungen eine concrete, greifbare Geſtalt angenommen hat.

Grundriß
der
Kritischen Metaphysik.

Erstes Buch.

Subject und Object, Idealismus und Realismus.

I.

Ungelöste, zum Theil unlösbare Probleme, unerklärte, vielleicht für immer unerklärliche Thatsachen sind es, wovon der Horizont unseres Wissens allseitig umlagert wird; so daß die menschliche Erkenntniß, wie das Bewußtsein des Menschen überhaupt, einer hellbeleuchteten Insel gleicht, die aus tiefer Nacht hervortaucht und eben vermöge ihrer Helligkeit das Dunkel jener sie umgebenden Nacht um so dunkler erscheinen läßt. Aus dem Mutterschooße dieses Dunkels als ihrem Ursprungsort sind die Mythen und Mythologieen, die Götterſagen, die religiösen Dogmen und Wunderlegenden aller Zeitalter und Völker entsprungen; aber auch jene wirkliche oder vermeintliche Wissenschaft, welche seit Alters den Namen Metaphysik führt. Die Metaphysik erhebt Anspruch darauf, Universalwissenschaft zu sein. Denn während sämmtliche Einzelwissenschaften sich die Erforschung besonderer, abgegrenzter Erkenntnißgebiete zur Aufgabe gestellt haben, macht sie das Ganze, die Welt, τὸ Πᾶν zu ihrem Object und handelt also von einem Etwas, welches uns strenggenommen garnicht als

erfahrbarer Gegenſtand gegeben iſt, ſondern nur als überempiriſche Idee und unvermeidlicher Grenzbegriff vor unſerem inneren Auge daſteht. Große Denker aller Zeiten haben ihre geſammelten Geiſteskräfte und ihre ganze Lebensarbeit aufgewandt, haben Theorieen erſonnen und Syſteme aufgebaut, um in das räthſelhafte Dunkel einzudringen und dieſes Etwas zu begreifen; bohrender Tiefſinn, geniale Intuition, haarſpaltende Begriffszergliederung, dialektiſches Gedankenſpiel, mathematiſche Deduction aus Axiomen und Definitionen, Geiſt, Witz und Ironie, aber auch myſtiſche, bis zu Viſionen geſteigerte Ekſtaſe, — alle Kräfte des Verſtandes, des Gemüths, der ſchöpferiſchen Phantaſie ſind in den Dienſt der Metaphyſik geſtellt worden, um das heiß erſehnte Ziel zu erringen; und ſoviel iſt ſicher, daß die Metaphyſik als unabweisbare Endaufgabe des Denkens ein unſterbliches Attribut der Menſchennatur bildet. Keine Einzelwiſſenſchaft vermag für ſie Erſatz darzubieten; überall ſehen wir uns letzten Endes in Gegenſätze, Widerſprüche und Antinomieen hineingedrängt, die irgendwelche Löſung fordern; in Gegenſätze, wie die zwiſchen beharrlichem Sein und flüſſigem Geſchehen, zwiſchen conſtant herrſchenden Geſetzen und Gattungstypen und ſtets veränderlichem formloſem Stoff; in Widerſprüche wie die zwiſchen blindwirkender Cauſalität und planmäßig auf beſtimmte Ziele hinarbeitender Naturzweckmäßigkeit, Mechanismus und Teleologie, Freiheit und Nothwendigkeit; in Antinomieen wie die zwiſchen den normativen Geſetzen unſeres Denkens und den Naturgeſetzen des unſer Denken begleitenden Gehirnlebens; vor Allem aber in den Urgegenſatz von Subject und Object, Erkennendem und Erkanntem, Ich und Nicht-Ich. Eine Löſung, eine Verſöhnung iſt gefordert; die Metaphyſik will ſie uns darbieten. Ob dies möglich ſei, daran erſcheint allerdings bei der prometheiſchen Größe der Aufgabe ein Zweifel nur allzu gerechtfertigt, und eine zweitauſendjährige Geſchichte der Philoſophie zeigt uns ja, daß von jeher jeder ernſthaft gemeinten Metaphyſik die Skepſis

und Kritik wie ihr Schatten auf der Ferse gefolgt ist. Wenn man einerseits ganz im Allgemeinen die typische und specifische Beschränktheit des menschlichen Erkenntnißvermögens erwägt, wenn man andererseits auf den unaufhörlichen Streit der dogmatischen Systeme hinblickt, wenn man es mit ansehen muß, wie der Kampf zwischen Realismus und Idealismus, Materialismus und Spiritualismus, Theismus, Pantheismus, Atheismus und anderen Parteistandpunkten sich immer von Neuem erhebt, dann muß es fraglich werden, ob der Denkapparat des Menschen im Besitz solcher Begriffe, oder auch nur der rudimentären Fähigkeit zur Entwicklung solcher Begriffe ist, wie sie zur Herstellung einer allgemein anerkannten, endgültigen Metaphysik erforderlich sein würden. Ihren geistvollsten Ausdruck nach der satirischen Seite hin hat diese wohlbegreifliche Skepsis in Voltaire's Gedicht „Les Systèmes" erhalten*). Aber angesichts des tiefen Ernstes der metaphysischen Probleme und des bedeutungsschweren Gedankengehalts echter, großer Philosopheme gleitet doch die Satire an uns ab, das Lächeln vergeht uns, und es gibt eine gewisse Denkhöhe, wo der Skeptiker, wenn er nicht sophistisch spielt, sondern mit wirklichem Ernste nachdenkt, gegen die Skepsis selbst skeptisch wird. Auch werden wir daran erinnert, daß ein ebensolcher Streit in fast allen Wissenschaften von der Physik bis zur Jurisprudenz hin vorhanden ist, ohne daß deshalb diese Wissenschaften aufhörten, unentbehrlich und vollberechtigt zu sein. Als historische Thatsache steht nun einmal die Metaphysik mit ihren typischen Standpunkten, die nur verschiedene Auffassungsmöglichkeiten sind, da; und als Problem und Bedürfniß bleibt sie unsterblich für den menschlichen Geist, wie Speise und Trank unentbehrlich bleiben für den menschlichen Leib. Selbst Kant, der Zertrümmerer der dogmatischen Metaphysik, macht gelegentlich das Eingeständniß, er habe das Schicksal „in die Metaphysik verliebt zu sein", und sagt in

*) Eine freie Uebertragung steht in meiner „Weltwanderung" (Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1899), Seite 6.

ſeinen Prolegomenen: „Daß der Geiſt des Menſchen metaphyſiſche Unterſuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, iſt ebenſo wenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu ſchöpfen, das Athemholen einmal lieber ganz und gar einſtellen würden.“ Prol. z. j. k. Metaph. § 60. — Es kommt vor Allem auf eine ſorgfältige Selbſtprüfung an, die darüber entſcheidet, „quid valeant humeri, quid ferre recusent“; es kommt an auf den weſentlichen Unterſchied zwiſchen dogmatiſcher und kritiſcher Metaphyſik; denn wenn jene unmöglich ſein ſollte, ſo bleibt doch dieſe noch möglich; und die ſtrenge Grenzlinie zwiſchen ihnen zu ziehen, ſoll hier zunächſt unternommen werden.

II.

Sicherlich iſt es in der geiſtigen Lebensgeſchichte jedes Menſchen, namentlich eines zum Nachſinnen angelegten Menſchen ein bedeutſamer Moment, wo er zum erſten Male die Entdeckung macht, daß es Sinnestäuſchungen gibt; und faſt ebenſo wichtig iſt wohl der andere Moment, wo er entdeckt, daß es auch Verſtandestäuſchungen gibt. In ſolchen Augenblicken wird nicht nur das naive Selbſtvertrauen auf heilſame Art erſchüttert, ſondern es regt ſich auch die Beſinnung auf den phänomenalen Charakter und die ſubjective Bedingtheit der ganzen uns gegebenen, in unſerem Bewußtſein als reale Thatſache daſtehenden Welt; es dämmert die Einſicht auf: aus dem Umſtande, daß ich die Dinge ſo ſehe, ſo höre, ſo mit Händen fühle, ſo mit meinem Verſtand denke, folgt durchaus noch nicht, daß ſie wirklich, an ſich und unabhängig von mir ſo beſchaffen ſind. Und eben in dieſer Einſicht liegt der Keim des Idealismus. Freilich iſt ſie zunächſt nur negativer, ſkeptiſcher Natur, und erſt ein weitergehender Gedankenſchritt führt zu der poſitiven Überzeugung oder Behauptung: Dasjenige, was ich mit Augen ſehe, mit Händen greife, mit Gedanken denke, iſt nur als Vorſtellung, nur in der Vorſtellung, nur als mein Bewußtſeins-

inhalt da, über meinen Bewußtſeinsinhalt komme ich im ganzen Leben niemals hinaus; womit denn der Grundſatz der idealiſtiſchen Weltanſicht beſtimmt concipirt wäre. Indeſſen ſobald die idealiſtiſche Behauptung poſitiv ausgeſprochen und gedacht iſt, erſcheint ſie auch im höchſten Grade paradox. Es regt ſich in uns ſelbſt eine Oppoſition dawider; es wehrt ſich dagegen ein gewiſſes natürliches Gefühl, ein urwüchſiger realiſtiſcher Inſtinct, eine Beſinnung darauf, wie ſehr wir in unſerem Empfinden, Wollen, Handeln und Denken von außen her, von einer uns fremden Macht beeinflußt und eingeſchränkt werden; wir können nicht umhin, an die abſolute Realität einer unſeren Vorſtellungen correſpondirenden und zu Grunde liegenden Welt ganz feſt zu glauben, ſelbſt wenn ſich deren Exiſtenz nicht ſtreng beweiſen ließe. Freilich gibt es ja auch in unſeren Träumen eine Welt; und unſer ganzes Leben könnte ja ein langer Traum ſein. Aber woher ſtammen dieſe Träume? Irgendetwas nöthigt ſie uns auf. So geräth das nachdenkende Subject in einen Kampf mit ſich ſelber, in ein wogendes Hinundher, in ein Ringen zwiſchen realiſtiſchem Inſtinct und idealiſtiſcher Selbſtbeſinnung, deſſen klaſſiſche Darſtellung in dem großartigen Gedankengang der erſten zwei Meditationen des Carteſius niedergelegt iſt. Wenn aber dieſer geiſtige Kampf nicht zu Gunſten der praktiſchen Lebensführung einfach abgebrochen, ſondern mit philoſophiſcher Folgerichtigkeit durchgefochten wird, ſo mündet er in das Ergebniß aus, daß wir doch überhaupt und in letzter Inſtanz garnichts Anderes kennen, als den Inhalt unſeres eigenen Bewußtſeins. Bewußtſein iſt die Urthatſache κατ' ἐξοχήν. Wie die in einer Camera obscura entſpringenden Bilder der Dinge durchaus von dem optiſchen Bau der Camera und den in ihr herrſchenden optiſchen Geſetzen abhängig und bedingt ſind, ſo iſt das in einem menſchlichen Bewußtſein daſtehende Weltbild durchaus beſtimmt und abhängig von der intellectuellen Beſchaffenheit und den metakosmiſchen Geſetzen dieſes Bewußtſeins. Anders als wir organiſirte Weſen haben nicht

unſere, ſondern eine ganz andere, ihrem anders gearteten Bewußtſein entſprechende Welt. Daher ſagt Lichtenberg ſehr tiefſinnig: „Wenn man über Idealismus in verſchiedenen Stadiis des Lebens nachdenkt, ſo geht es gemeiniglich ſo: zuerſt als Knabe lächelt man über die Albernheit desſelben; etwas weiter findet man die Vorſtellung artig, witzig und verzeihlich, disputirt gern darüber mit Leuten, die ſich ihrem Alter oder Stand nach noch im erſten Stadio befinden. Bei reifen Jahren findet man ihn zwar ganz ſinnreich, ſich und Andere damit zu necken, aber im Ganzen kaum einer Widerlegung werth und der Natur widerſprechend. Man hält es nicht der Mühe werth, weiter daran zu denken, weil man glaubt, oft genug daran gedacht zu haben. Aber weiterhin bekommt der Idealismus, bei ernſtlichem Nachdenken und nicht ganz geringer Bekanntſchaft mit menſchlichen Dingen, eine ganz unüberwindliche Stärke“ *).

Wenn man nun aber, von der Höhe ſolcher ganz allgemeiner Erwägungen herabſteigend, in eine ſpecielle Erörterung des Problems eintritt und das Für und Wider der Gründe und Gegengründe muſtert, ſo zeigt ſich, daß Idealismus und Realismus keineswegs in ganz excluſivem Gegenſatz zu einander ſtehen, daß es ſich um eine Stufenleiter des Mehr oder Weniger handelt, von der Anerkennung der Subjectivität unſerer Farben- und Tonempfindungen an bis hinauf zu dem vollendeten Solipſismus, der an ſeiner inneren Abſurdität ſtirbt und zu Grunde geht.

Vier Argumente ſind es, deren Beweiskraft geprüft werden muß:

a. Die Relativität der Wahrnehmungsprädicate.

b. Die Widerſprüche in der alltäglichen Weltvorſtellung.

c. Die Correlativität von Subject und Object.

d. Die transſcendentale Bedingtheit der empiriſchen Wirklichkeit.

*) G. Chr. Lichtenberg's Vermiſchte Schriften. Neue Ausgabe; Göttingen 1853, Bd. I, S. 81.

III.

Es hieße in der That Nieswurz nach Antikyra ſchaffen, wenn man einem philoſophiſch gebildeten Verſtand noch den beſonderen Nachweis erbringen wollte, daß wir als Sinnenweſen für immer in ein unzerreißbares Gewebe von Relationen verſtrickt ſind, und daß daher ſolche empfindbare Eigenſchaften wie Licht und Farbe, Klang und Geräuſch, Wärme und Kälte, Geruch und Geſchmack, Härte und Weichheit der Dinge ein völlig relatives Daſein führen, indem ſie von der typiſchen Organiſation unſerer Sinne abhängig ſind, alſo mit dieſer Organiſation ſtehen und fallen, erſcheinen oder verſchwinden. Für Weſen mit anderen Sinnen ſind die wahrnehmbaren Dinge mit ganz anderen Qualitäten ausgeſtattet als für uns. Kleine Singvögel hören Töne von einer Höhe, die für unſer Ohr nicht exiſtirt; Hunde riechen Gerüche, die für den menſchlichen Geruchſinn nicht daſind; für den Rothblinden gibt es kein Roth, für den Grünblinden kein Grün in der Natur; welche Sinnenwelt für Geſchöpfe wie Auſtern, Quallen und Polypen wahrnehmbar ſein und exiſtiren mag, davon fehlt uns jeder zulängliche Begriff. Locke's wohlbekannte Lehre von der Subjectivität der ſecundären Qualitäten iſt in Wahrheit uralt und kehrt ſeit Jahrhunderten bei Philoſophen des verſchiedenſten Standpunkts faſt mit gleichen Worten immer wieder; Platon theilt ſie mit Demokrit, Sextus Empiricus mit Descartes, Kant mit Herbart, und es wäre leicht, ein Blumenleſe hierauf bezüglicher Stellen aus der philoſophiſchen Litteratur aller Zeiten zuſammenzubringen. Im erſten Abſchnitt des Theätet bekämpft Platon die ſenſualiſtiſche Theſis „ἐπιστήμη ἐστὶν αἴσθησις“, weiſt mit völligem Recht darauf hin, daß dieſelbe Luft von dem Nordländer warm, von dem Südländer kalt gefühlt wird, daß derſelbe Wein dem Geſunden ſüß, dem Kranken bitter ſchmeckt; woraus denn evident hervorgeht, daß dieſe mit Sinnen empfundenen Qualitäten keine abſolute

Realität beſitzen können. Ähnliche Beiſpiele und Reflexionen treten bei Arkeſilaos und anderen Vertretern der mittleren Akademie auf; die ſkeptiſchen τρόποι des Pyrrhon, Timon, Aeneſidemus und Sextus berufen ſich in endloſen Variationen immer wieder auf dieſelbe Relativität der Empfindungsinhalte. Hiermit kann Das verglichen werden, was Carteſius an der Stelle Princip. Philos. II, § 4, und was Locke in dem Essay conc. hum. understanding II, ch. 8, §§ 7 ff. auseinanderſetzt. So wenig ich, bemerkt Locke unter anderem ſehr zutreffend, den bei Berührung des Feuers von mir gefühlten Schmerz als Eigenſchaft der Flamme auffaſſe, ebenſowenig können die Wärme und die Helligkeit, die ich beim Betrachten der Flamme empfinde, als Eigenſchaft des Feuers angeſehen werden ꝛc. ꝛc. Endlich, um noch ein Citat hinzuzufügen, ſagt Herbart in ſeiner „Einleitung in die Philoſophie“ § 118: „Das Was der Dinge wird uns durch die Sinne nicht bekannt. — Die ſämmtlichen in der Wahrnehmung gegebenen Eigenſchaften der Dinge ſind relativ. Die Umſtände miſchen ſich nicht bloß in die Wahrnehmung ein, ſondern beſtimmen ſie dergeſtalt, daß die Dinge dieſe Eigenſchaften ohne dieſe zufälligen Umſtände garnicht haben würden. Ein Körper hat Farbe; aber nicht ohne Licht; was iſt nun dieſe Eigenſchaft im Dunkeln? Er klingt; aber nicht ohne Luft; was iſt dieſe Eigenſchaft im luftleeren Raume? Er iſt ſchwer, aber nur auf der Erde; auf der Sonne wäre ſeine Schwere größer; im unendlichen leeren Raume wäre ſie nicht mehr vorhanden. Er iſt zerbrechlich, wenn man ihn bricht; hart oder weich, wenn man in ihn eindringen will; ſchmelzbar, wenn Feuer dazukommt; — und ſo gibt keine Eigenſchaft Dasjenige an, was er, ganz ruhig gelaſſen, für ſich ſelbſt iſt.“ — Johannes Müller's auf Experimente und Beobachtungen geſtützte Lehre von den ſpecifiſchen Sinnesenergieen, die ſich in der neueren Phyſiologie feſt eingebürgert hat, läuft auf Dasſelbe hinaus.

Aus dieſem Geſpinnſt und Gewebe von Relationen, in dem wir als in unſerem Medium und Lebenselement leben und athmen wie der Fiſch im Waſſer und der Vogel in der Luft, gibt es kein Entrinnen; kein Mikroſkop und kein Fernrohr, keine Wage und kein Thermometer kann uns jemals dazu verhelfen, das Unſichtbare zu ſehen, der Unhörbare zu hören, das Unfühlbare zu fühlen; wir bleiben zeitlebens in dem Qualitätenkreis befangen und verſtrickt, der eben ein Anhängſel und Attribut unſerer Senſibilität iſt. Und dies iſt denn auch für den Zweck der praktiſchen Lebensführung, bei dem es nur darauf ankommt, daß innerhalb der empiriſchen Sinnenwelt der von uns erwartete Erfolg mit dem wirklich eintretenden Erfolge zuſammentrifft, vollſtändig ausreichend, während es allerdings für den theoretiſchen Trieb nach abſoluter Erkenntniß eine niederſchlagende Thatſache bleibt.

Wäre es nun dem philoſophiſchen Nachdenken erlaubt, auf dieſer Reflexionsſtufe ſtillzuſtehen und auszuruhen, ſo würde das Ergebniß ungefähr dasſelbe ſein, zu welchem unter den Alten Demokritos, unter den Neueren Carteſius und Locke gelangt ſind, welches auch im Allgemeinen dem Standpunkt der heutigen Naturforſcher entſpricht; man würde alſo annehmen dürfen, nach Abzug aller ſubjectiven Zuthaten der ſpecifiſch menſchlichen Sinnesorganiſation bleibe als objectiv-realer und abſoluter Reſt übrig: die räumliche Ausdehnung, Geſtalt und Größe, die Ruhe und Bewegung der im Raum und in der Zeit exiſtirenden Körper. Indeſſen dieſe Ruhe iſt uns nicht vergönnt, da hier andere, ſehr ſubtile Überlegungen in's Spiel eingreifen, um das empiriſche Weltbild noch viel weiter zu entblättern.

IV.

Die ſeltſame, ſcheinbar abſurde Dialektik des Zeno von Elea würde nicht, trotz ihrer Seltſamkeit, Jahrtauſende überdauert und zu allen Zeiten bis auf die Gegenwart herab ſcharf-

ſinnige Denker zu immer erneuter Prüfung herausgefordert haben, wenn ſie wirklich, wie Ariſtoteles glaubt, ein bloßes Sophismenſpiel wäre, und nicht bei aller ihrer ſpitzfindigen Paradoxie einen ganz gediegenen Wahrheitskern enthielte. Ihr Wahrheitskern iſt ein ſehr ernſthaftes, ſchwieriges Denkproblem. Jene alten wunderlichen Geſchichten von dem Wettlauf des Achilles mit der Schildkröte, die er nicht einholen kann, weil ſie, nachdem ihr einmal ein Anfangsvorſprung gewährt worden iſt, immer neue, wenn auch immer kleiner werdende Vorſprünge gewinnt; ferner von dem Manne, der nicht von der Stelle kommt und nicht die kleinſte Raumſtrecke zurücklegen kann, weil er, wie kurz auch die Strecke gewählt ſein mag, immer vorher ſchon die Hälfte der Hälfte der Hälfte ꝛc. dieſer Strecke überwunden haben müßte, wozu eine unendlich lange Zeit nöthig iſt; ferner von dem fliegenden Pfeil, welcher ſtillſteht, weil er in jedem Augenblick eine beſtimmte Stelle einnimmt, folglich nie ſeine Stelle wechſelt, — ſie enthalten in ſich das unſterbliche Problem der Continuität, d. h. der unendlichen Theilbarkeit und abgeſchloſſenen Unendlichkeit. Ariſtoteles hält die erſten zwei Λόγοι für Trugſchlüſſe und glaubt ſie durch den Hinweis auf den Parallelismus der unendlichen Theilbarkeit des Raumes und der Zeit entkräften zu können (Τὰς αὐτὰς γὰρ καὶ τὰς ἴσας διαιρέσεις ὁ χρόνος διαιρεῖται καὶ τὸ μέγεθος. Phys. VI, 9). Weil die Zeit gerade ebenſo wie der Raum in's Unendliche theilbar iſt, darum, ſo meint er, könnten auch die unendlich vielen Punkte einer begrenzten Raumſtrecke innerhalb einer begrenzten Zeitſtrecke durchlaufen werden. Indeſſen, wie man längſt bemerkt hat, trifft dieſe Gegenerwägung den Kern der Sache durchaus nicht, ſie ſchlägt fehl; denn wenn auch der Raum gänzlich außer Betracht gelaſſen und eliminirt, und die Zeit allein in's Auge gefaßt wird, ſo bleibt doch das räthſelhafte Problem; es beſteht darin, wie innerhalb eines endlichen, begrenzten Zeitintervalls unendlich viele Zwiſchenzeitpunkte verfließen und durchlaufen werden

können. Da ſich dieſes nicht begreifen läßt, ſo erſchließt der ſcharfſinnige Eleat die bloße Phänomenalität der Bewegung; und wenn man das Problem allgemein faßt, ſo würde daraus die Unrealität jedes Continuums überhaupt, alſo auch der Zeit, des Raumes u. ſ. w. zu folgern ſein. Dies iſt ein großer, kühner, origineller Gedanke. Daher kommt es, daß Zeno bis auf die neueren und neuſten Zeiten herab unter den hervorragendſten Philoſophen zahlreiche Nachfolger gefunden hat. Pierre Bayle in dem Artikel Zenon ſeines Dictionnaire gibt dem alten Eleaten vollſtändig Recht, vermehrt ſeine Argumente durch intereſſante geometriſche Beiſpiele und nimmt ihn gegen den Ariſtoteles in Schutz*). Der Biſchof Berkeley in ſeiner kleinen Schrift „the Analyst“ ſowie im Treatise on the principles of human knowledge (CX ff., CXXIII ff., CXXX ff.) ſchließt gegen Newton aus denſelben Schwierigkeiten auf die Nichtexiſtenz eines abſoluten Raumes, einer abſoluten Zeit und Bewegung. Hume wiederholt in kürzerer und eleganter Form das von Berkeley Dargelegte (Enquiry, Sect. XII, 2. Theil), um mit ſkeptiſcher Gedankenwendung die Unzulänglichkeit der menſchlichen Intelligenz gegenüber den dialektiſchen Räthſeln der Metaphyſik zu erweiſen. Kant's Antinomieenlehre findet in dem Widerſpruch einer abgefloſſenen und abgeſchloſſenen Unendlichkeit einen indirecten Beweisgrund für die transſcendentale Idealität des Raumes und der Zeit; und Herbart's „Synechologie“ ſowie ſeine ganze Metaphyſik iſt auf demſelben dialektiſchen Boden aufgebaut.

Man könnte etwa vermuthen, daß uns die mathematiſche Wiſſenſchaft des Continuums, alſo die Differential- und Integral-

*) Dieſer ſcharfſinnige Artikel bei Bayle iſt ungemein leſenswerth. Er enthält nicht nur eine Rechtfertigung des Zeno und nimmt gewiſſermaßen ein Hauptergebniß von Kant's transſcendentaler Aeſthetik vorweg, ſondern iſt auch ſehr geeignet, für manche Unbegreiflichkeiten, die uns auf Schritt und Tritt unbemerkt begleiten, die Augen zu öffnen.

rechnung, Hülfe aus der Verlegenheit zu bringen im Stande ſei; aber von ihr werden die Schwierigkeiten keineswegs überwunden, ſondern vielmehr umgangen, ja ſogar noch deutlicher und eindringlicher vor Augen geführt. Denn treten wir in die Erörterung des Problems ein, ſo liegt es im Begriff der continuirlichen Größe, zum Unterſchied von dem quantum discretum, daß bei ihr die fortgeſetzte Theilung nie ein Ende nehmen, ſondern wegen ihrer Lückenloſigkeit immer weiter fortgeſetzt werden kann, folglich ins Unendliche geht. In wieviel gleiche Theile ein Continuum bei fortgeſetzter Theilung zerlegt wird, aus ebenſo vielen Theilen wird es bei der Zuſammenſetzung wiederhergeſtellt, und die Anzahl der Theile iſt ihrer Kleinheit umgekehrt proportional; alſo:

$$a = 10\frac{a}{10} = \ldots\ldots 1000\frac{a}{1000} = \ldots\ldots \infty\frac{a}{\infty}.$$

Sind nun a und b zwei ungleiche Continua, z. B. zwei Raumlinien oder Zeitſtrecken von verſchiedener Länge, ſo werden die Differenziale $\frac{a}{\infty}$ und $\frac{b}{\infty}$ beiderſeits unendlich klein und doch nicht einander gleich ſein, ſondern in demſelben Größenverhältniß ſtehen wie die endlichen Größen a und b ſelbſt. Iſt a tauſendmal oder eine Million mal ſo groß als b, ſo erhält man zwei unendlich kleine Größen, deren eine tauſendmal oder eine Million mal ſo groß als die andere iſt. Daher führt mathematiſch ſtrenges Denken zu der ebenſo paradoxen als unvermeidlichen Conſequenz, daß es unendliche viele Ordnungen unendlichkleiner Größen gibt, die in dem Verhältniß zu einander ſtehen, daß ein Unendlichkleines der einen Ordnung im Vergleich zum Unendlichkleinen der nächſten Ordnung unendlich groß ſein muß. Hierin liegt nun aber eine ſchwere Paradoxie, die allerdings geeignet iſt, an der Realität des Continuums Zweifel zu erregen, und dazu führen kann, jedes Continuum überhaupt für einen täuſchenden Schein zu erklären, dem etwas ganz Anderes zu Grunde liegt. So ſchließt der Biſchof Berkeley; ſo auch Herbart; und eben dieſen Schluß ent-

halten in embryonaler Entwicklungsstufe die seltsamen Λόγοι des Zeno von Elea.

Indessen bei genauerer Ueberlegung wird sich doch vielleicht zeigen, daß hierbei ein geheimer Sprung vollzogen und eine Identificirung von fragwürdigem Recht vorgenommen worden ist*). Zunächst nämlich werden die im Begriff des Continuums versteckt liegenden Denkschwierigkeiten, Paradoxieen und Widersprüche dadurch, daß man dem Continuum die absolute Realität abspricht und es zu einem bloß subjectiven Vorstellungsphänomen herabsetzt, keineswegs überwunden und eliminirt. Sodann aber: wer die dargelegten Paradoxieen damit für erledigt hält, daß er die Existenzfähigkeit des Continuums bestreitet, seine Realität negirt, der hat den gordischen Knoten nicht aufgelöst, sondern mit einem Gewaltstreich durchhauen; oder richtiger, er hat ihn nicht zerhauen, sondern unsere Unfähigkeit zu erschöpfender begrifflicher Analyse mit objectiver Existenzunfähigkeit identificirt. Seine verschwiegene Voraussetzung wäre der verfängliche Obersatz „Alles Dasjenige, dessen erschöpfende begriffliche Analyse dem menschlichen Verstande nicht gelingt, ist unreal"; dieser Obersatz aber behauptet doch wohl

*) Die Differential- und Integralrechnung, welcher man nachrühmt, sie sei die Wissenschaft, „welche das Gras wachsen hört", hat gerade das Problem des Continuums zu ihrem Object und ist Analysis infinitorum. Ihr wird es nicht allzuschwer, Differentiale verschiedener Ordnung anzusetzen, den Werth von Differentialquotienten festzustellen und bestimmte Integrale zu bilden, d. h. die Summe unendlich vieler unendlichkleiner Größen zu fixiren ꝛc. Aber, wie der Sachkundige wohl weiß, arbeitet sie überall mit unerfüllten Postulaten und unausführbaren Rechnungsoperationen. Sie erreicht ihren Zweck, indem sie auf Umwegen, durch gewisse Kunstgriffe zeigt, welches Resultat zu Stande kommen würde, wenn sich gewisse unvollziehbare Denkoperationen vollziehen ließen. Die Divisio in infinitum ist thatsächlich unausführbar. Denn die Forderung „man theile x in's Unendliche" besagt „man theile x, ohne jemals mit der Theilung aufzuhören"; was aber niemals aufhört, kann eben niemals vollendet sein. Das Problem des Continuums wird von der Analysis infinitorum durch geschicktes Operiren mit unerfüllten Postulaten sehr klug umgangen, aber nicht gelöst.

zuviel, da aus ihm auch manches offenbar Abſurde, zum Beiſpiel am Ende auch die Unrealität unſeres eigenen Ich demonſtrirt werden könnte. Die Relativität aller unſerer Größenvorſtellungen, von der an einem anderen Orte geſprochen worden iſt*), hängt mit dem Begriff des in's Unendliche theilbaren Continuums innig zuſammeu, und die Unüberwindlichkeit dieſer Relativität bildet, wie der Einſichtige bemerkt, eine der weſentlichen Schranken unſerer Erkenntniß. Begreiflich iſt es wohl, daß hieraus Zweifel an der abſoluten Realität des Raumes und der Zeit entſprungen ſind. Jedenfalls bleibt hier ein unaufgehelltes Dunkel zurück, von dem man nicht weiß, ob es mehr in der typiſchen Begrenztheit der menſchlichen Intelligenz oder mehr in dem räthſelhaften realen Weſen der Dinge begründet liegt. Der Begriff der Unendlichkeit und der in's Unendliche gehenden Theilbarkeit (des Continuums) iſt ein für unſere Intelligenz unvermeidlicher und doch unausdenkbarer Gedanke. Wer ſich in ihn vertieft, um ihn zu ergründen, der blickt gleichſam in einen bodenloſen Abgrund hinunter, vor dem ihn ein Schwindel und Schauder ergreift; er muß, um nicht zu verſinken, ſich wieder auf den feſten Boden des Endlichen zurückziehen, für welchen unſer endlicher Verſtand geſchaffen iſt; er ſieht ſich an den Grenzen der menſchlichen Vernunft; er blickt von der taghellen Inſel des uns Erkennbaren hinaus in eine undurchdringliche Nacht.

V.

Der Urgegenſatz, welcher die ganze Wirklichkeit durchzieht und die Geſammtheit alles uns Bekannten in zwei unvergleichbare, dabei aber ganz unzertrennliche Zwillingshälften ſpaltet, iſt der Gegenſatz zwiſchen Subject und Object, Erkennendem und Erkanntem, Ich und Nicht-Ich. Hierbei aber handelt es ſich durchaus nicht, wie

*) Vgl. Bd. I dieſes Werkes, Seite 224—226.

Manche vermöge einer irrthümlichen Begriffsvertauſchnng angenommen haben, um das Verhältniß von Materie und Geiſt, von Leib und Seele, oder gar um das einer carteſianiſchen substantia extensa und substantia cogitans, ſondern um etwas viel Urſprünglicheres, Tieferliegendes; es handelt ſich um die fundamentale Beziehung zwiſchen Bewußtſein und Bewußtſeinsinhalt, ohne welche für uns kein Weltall da iſt. Beide ergänzen ſich zur gegebenen Wirklichkeit; ſie ſind unauflöslich verbundene Complemente und Correlata. Wenn ihnen beiden irgendetwas Gemeinſames, noch Urſprünglicheres zu Grunde liegt, ſo ſind wir doch außer Stande, dieſes geheimnißvolle Etwas, dieſes Unbedingte, dieſes „ἐπέκεινα νοῦ“ und „πρότερον τῶν δύο“ zu erfaſſen, weil das nichts Anderes hieße, als Dasjenige zu erkennen und zu wiſſen, was allem Erkennen, Wiſſen und Bewußtſein bereits vorangeht, alſo jenſeits des Erkennens und Bewußtſeins gelegen iſt. Aus dem intellectuellen Medium unſeres Bewußtſeins kommen wir niemals hinaus; nur in ihm können wir eine Welt erkennen, wie wir nur im Lichte, nicht in der Finſterniß Farben ſehen; und wo Bewußtſein iſt, da iſt auch Bewußtſeinsinhalt; ſowie auch umgekehrt, wo Bewußtſeinsinhalt iſt, da iſt auch Bewußtſein. Jenes „ἐπέκεινα“ und „πρότερον τῶν δύο“, von welchem die Neuplatoniker ſprechen, bleibt alſo ewig verſchleiert im Hintergrunde; es iſt die unterirdiſche Wurzel, aus der das Ich ſammt ſeinem Nicht-Ich, der Erkenner ſammt ſeinem Erkannten hervorwächſt; und wenn jener fundamentale Gegenſatz aufgehoben würde, alſo das Bewußtſein verſchwände, ſo wären wir ſelbſt nicht da; wir wären dann in den dunklen metaphyſiſchen Daſeinsſchooß zurückgekehrt, wo wir waren, ehe denn unſer Bewußtſein war. Dieſe unüberwindliche Correlativität von Subject und Object iſt ſchon ſeit geraumer Zeit von tieferblickenden Denkern in ihrer fundamentalen Bedeutſamkeit erkannt und, wenn auch in vielfach abweichende Worte und Formeln eingekleidet, als unüberſchreitbare Schranke des menſchlichen Wiſſens verkündigt worden; wofür ſich

zahlreiche Zeugniſſe von der altindiſchen Philoſophie ſowie von Platon an bis auf Berkeley und Kant, bis auf Schelling und Schopenhauer anführen laſſen. Man leſe das merkwürdige Abſchiedsgeſpräch des Brahmanen Yâjnavalkya mit ſeiner Gattin Maitreyî (H. Oldenberg, Buddha, 2. Aufl., S. 36—38) und vergleiche damit die Auseinanderſetzungen in Platon's Theätet, 156—160, woſelbſt es heißt, Wahrnehmbares und Wahrnehmendes ſeien „Zwillinge" (δίδυμοι), die immer zugleich erzeugt und zugleich geboren werden, ferner: „nothwendig alſo muß ſowohl ich, wenn ich ein Wahrnehmender werde, es von irgendetwas werden, denn ein Wahrnehmender zwar, aber ein Nichts-Wahrnehmender zu werden, das iſt unmöglich; als auch jenes muß, wenn es ſüß oder bitter oder etwas dergleichen wird, es nothwendig für irgendeinen werden; denn ſüß zu ſein, aber für Niemand ſüß zu ſein, iſt unmöglich" (αἰσθανόμενον, μηδενὸς δὲ αἰσθανόμενον ἀδύνατον γίγνεσθαι κ. τ. λ.). Eben hierher gehört Berkeley's bekannter Satz „Esse = Percipi", der allerdings nicht, wie dies bei Berkeley einſeitiger Weiſe geſchieht, bloß auf das Sein der Materie und der Außenwelt, ſondern eben ſo ſehr auf das Sein der Innenwelt und unſeres Seelenlebens bezogen werden muß; beſonders aber der Satz, der bei Schelling, wie vorher bei K. L. Reinhold und nachher bei Schopenhauer, in der ſtehenden Formel auftritt: Kein Subject ohne Object und kein Object ohne Subject.

Indeſſen gibt es einen der Erwägung würdigen Einwurf, bei deſſen Nichtbeachtung das Denken auf Irrwege, in Paralogismen und Sophismen gerathen würde. Man hat gelegentlich bemerkt, wenn Jemand aus dem Satze „Ohne Subject kein Object" den Schluß ziehen wollte „alſo bei Aufhebung des Subjects wird das Object mit aufgehoben und annihilirt", ſo hätte dies ungefähr denſelben Werth, wie wenn er aus dem Satze „kein Reiter ohne Roß" den Schluß zöge: „alſo, wenn der Reiter vom Roſſe ſteigt, ſo verſchwindet er aus dem Daſein"; wobei denn ein bloßes Be-

griffsverhältniß mit einer realen Abhängigkeit verwechselt sein würde. Hierüber ist Folgendes zu sagen. Es gibt im menschlichen Gedankenvorrath correlative Begriffspaare, zwischen denen die logische Beziehung besteht, daß der eine Begriff nur im Hinblick auf den anderen Anwendbarkeit besitzt, also ohne diesen anderen seine Geltung und seinen Sinn verliert; solche Begriffspaare wie rechts und links, früher und später, groß und klein, nahe und entfernt u. dgl. m. Wenn nun gesagt wird, daß das Eine ohne das Andere, z. B. ein Rechts ohne Links, ein Oben ohne Unten, nicht denkbar sei, so handelt es sich zunächst nur um die Subsumirbarkeit eines Gegenstandes unter einen Namen, d. h. also um eine Gedankenrelation, die nicht mit einer Sachrelation gleichgesetzt, mithin als Ausdruck einer realen Existenzbedingung aufgefaßt werden darf. „Kein Rechts ohne Links" besagt also bloß, daß ein wirklicher Gegenstand nur im Hinblick auf einen anderen Gegenstand „rechts" genannt werden darf, welcher letztere in Beziehung auf ihn mit dem Worte „links" bezeichnet wird; keineswegs aber besagt es, daß bei etwaniger Vernichtung des linksgelegenen Gegenstandes auch der rechts von ihm gelegene Gegenstand mit ihm zugleich vernichtet sein und aus dem Dasein verschwinden müßte. „Ohne Roß kein Reiter; also, wenn der Reiter vom Rosse steigt, hört er auf zu sein" — dies klingt sehr komisch und wäre eine Thorheit, ein kindisches Sophisma, über welches weiter zu reden ganz überflüssig ist. Wenn der Reiter vom Rosse steigt, so hört er auf zu reiten und geht, unbeschadet seiner realen Existenz, ruhig von dannen. Ebenso, meint man, ist freilich die reale Welt nur sofern ich sie vorstelle mein Object und kann nur solange, als sie von irgendeinem Subject vorgestellt wird, Object sein; aber auch bei Aufhebung jedes vorstellenden Subjects könnte die Welt, indem sie Object zu sein aufhört, ruhig weiterexistiren, wie der vom Rosse steigende Reiter, indem er zu reiten aufhört, ruhig weiterexistirt. — Sehr richtig diese Bemerkung! Aber um so kindische

Sophismen handelt es sich in unserem Falle denn doch nicht. Die Duplicität und Unzertrennlichkeit, die Correlativität und Zwillingschaft, der schroffe Gegensatz und unauflösliche Zusammenhang von Subject und Object, Erkennendem und Erkanntem, Ich und Nicht-Ich ist etwas über die bloße Wortrelation zweier Namen und Benennungen weit Erhabenes, etwas bis in die tiefsten Wurzeln aller Existenz und Realität Hinabreichendes. Denke dir im Ernst jedes vorstellende, bewußte, erkennende Wesen realiter vernichtet, verschwunden, aufgehoben, aus dem Dasein gestrichen und aus der Welt eliminirt, — was bleibt denn dann noch von der ganzen, uns lediglich als unser Bewußtseinsinhalt gegebenen und bekannten Welt übrig? Niemand weiß das, Niemand kann es wissen. Eine absolute Finsterniß bleibt. Es bleibt Dasselbe übrig, was in undurchdringlicher Nacht von der bunten Farbenfülle des sonnenhellen Tages übrigbleibt, — ein schwarzes Etwas oder Nichts, bevölkert von den Gedankengeschöpfen des hypothesenbildenden Verstandes und von Ausgeburten der dichtenden Phantasie*).

Was den absonderlichen Standpunkt Berkeley's, seine Gleichung „Esse = Percipi", seinen sensualistischen und nominalistischen Idealismus oder Immaterialismus anbelangt, der die Körperwelt zu einer gesetzlich geordneten, aber wesenlosen Hallucination herabsetzen will, so hat diese Weltauffassung an anderer Stelle eine erschöpfende Beurtheilung erfahren, die hier nicht

*) Wenn in meiner Gegenwart ein Mensch in Ohnmacht fällt oder stirbt, so erlischt mit seinem Bewußtsein zugleich sein individuelles, persönliches Weltbild, während sein bewußtloser oder entseelter Körper sammt dem übrigen κόσμος αἰσθητός vor meinen Augen weiterexistirt. Aber eben dieses Weiterexistiren hat mein Bewußtsein, mithin den Gegensatz von Subject und Object zur unumgänglichen Voraussetzung. Würde auf einen Schlag alles Bewußtsein überhaupt annihilirt, dann verschwände zugleich die ganze uns bekannte Körperwelt; als Rest bliebe jenes völlig Unbekannte, welches außerhalb des Bewußtseins und jenseits der unüberwindlichen Correlation von Subject und Object gelegen ist.

wiederholt werden ſoll*). Allerdings iſt es ganz richtig, daß das Sein der Farbe im Geſehenwerden, das Sein des Tones im Gehörtwerden, das Sein eines Geſchmacks im Geſchmecktwerden beſteht, daß eine ungeſehene Farbe, ein ungehörter Ton ꝛc. ein hölzernes Eiſen, eine durchaus unvollziehbare Vorſtellung iſt. Aber wer, wie Berkeley, außerhalb und jenſeits ſeines individuellen Ich andere Geiſter, andere Seelen, andere empfindende und denkende Weſen als real anerkennt, obwohl er ſie weder mit Sinnen wahrnehmen, noch ihr Daſein irgendwie beweiſen kann, wie darf der die Realität nichtdenkender, unbeſeelter Dinge außerhalb ſeines Ich kategoriſch ableugnen wollen, obwohl er von deren Beſchaffenheit zugeſtandenermaßen garkeine Vorſtellung hat und von ihrer Exiſtenz oder Nichtexiſtenz ebenſowenig als von der Exiſtenz oder Nichtexiſtenz anderer Seelen außer ihm etwas Beſtimmtes wiſſen kann? Wenn ferner Berkeley als abſoluten Realgrund unſerer Sinnesempfindungen und Entſtehungsurſache der ganzen Welthallucination einen allmächtigen Gottſchöpfer vorausſetzt, was berechtigt ihn dazu, einen ſolchen Gottſchöpfer, deſſen Begriff ſich aus lauter Abſtractionen zuſammenſetzt, und deſſen Exiſtenz er garnicht bewieſen hat, dem Weltphänomen zu Grunde zu legen, nicht aber ſtatt deſſen etwas ganz Anderes, was ſehr ungöttlich iſt?

Alle Wiſſenſchaft iſt und bleibt anthropocentriſch und kann über den fundamentalen Gegenſatz von Subject und Object niemals hinaus. Wir wiſſen von keiner anderen Welt als der von Menſchen vorgeſtellten Welt. Wenn aber etwa im Sinne der neueren Naturwiſſenſchaft, der natürlichen Kosmogonie und Deſcendenztheorie auf den Umſtand hingewieſen würde, daß die körperliche und intellectuelle Organiſation des Menſchen nur als Endergebniß einer äonenlangen kosmiſchen Entwicklung daſteht, und daß das Menſchengeſchlecht erſt in einem ſpät eingetretenen Zeit-

*) Analyſis der Wirklichkeit, 2. u. 3. Aufl., S. 19—35.

punkt der viele Millionen Jahre umfaſſenden Kosmogonie auf dieſem Erdball aufgetreten iſt, ſo muß darauf erwidert werden: Die ganze Kosmogonie, wie unſer empiriſches Weltbild überhaupt, iſt uns nur im Rahmen des menſchlichen Bewußtſeins bekannt und hat alſo ſchon die Erkenntnißformen der menſchlichen Intelligenz zu ihrer unumgänglichen Grundvoraussetzung. Ohne menſchliches Bewußtſein keine Kosmogonie; ohne Subject kein Object. Die Correlativität von Subject und Object iſt und bleibt der Bannkreis, der nur bei Aufhebung jedes Bewußtſeins überhaupt durchbrochen und überſchritten werden könnte, das heißt der niemals überſchritten werden kann.

VI.

Von dem unſichtbaren Apparat und verborgenen Getriebe intellectueller Functionen, aus deren einheitlichem Zuſammenwirken erſt das Geſammtphänomen einer uns umgebenden Natur in unſerem Bewußtſein entſpringt, und durch deren Wirkſamkeit erſt Erfahrungserkenntniß ermöglicht, ja die Gegenſtände der Erfahrungserkenntniß hervorgebracht werden, hat Kant's Kritik der reinen Vernunft ein Gemälde entworfen, welches von jeher Bewunderung erregt hat und immer von Neuem Bewunderung erregen wird; ſelbſt dann, wenn man es für nicht in allen Zügen getroffen hält. Das grau in grau entworfene Gemälde ſieht ziemlich verwickelt aus. Sinnlichkeit, Einbildungskraft und Verſtand, reine Anſchauungsformen a priori, reine Verſtandesbegriffe, transſcendentale Schemata und Grundſätze des reinen Verſtandes, Apprehenſion, Reproduction, Recognition u. ſ. w., zuletzt oder zuerſt die transſcendentale Apperception werden als Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniß und ihres Gegenſtandes vorgeführt. Das Ganze macht den Eindruck übermäßiger Künſtlichkeit, erregt in manchen ſeiner Einzelnheiten nicht unberechtigte Zweifel und ſcheint, ſelbſt wenn man im Princip den von Kant entdeckten Standpunkt als

eine große Wahrheit und bleibende Errungenſchaft echter Philoſophie erkennt, der Vereinfachung und Verbeſſerung bedürftig zu ſein; daher denn die Nachfolger Kant's ſeit mehr als hundert Jahren bald dieſe, bald jene Berichtigungen vorgeſchlagen haben. Unzählige Male iſt die Kritik der reinen Vernunft kritiſirt worden, worauf hier, wo es nur auf das allgemeine Princip und den Standpunkt ankommt, nicht näher eingegangen zu werden braucht. Dem Leſer meiner Schriften, namentlich des erſten Theils meiner Analyſis der Wirklichkeit, meiner Klimax der Theorieen ſowie der Abhandlung „Geiſt der Transſcendentalphiloſophie" iſt es bekannt, daß und inwiefern auch ich ſelbſt eine Veränderung des Bildes vorgenommen habe. Sinnesempfindungen, deren Qualität von den ſpecifiſchen Energieen unſerer Sinne abhängt, räumliche Localiſation und zeitliche Anordnung der Eindrücke, Reproduction des Empfundenen in Erinnerungsbildern, Erkenntniß der realen Identität, ſtillſchweigende Vorausſetzung der empiriſch nie nachweisbaren objectiven Continuität des Seins und des Geſchehens, cauſale Verknüpfung, Ergänzung der beobachtbaren Wahrnehmungsfragmente durch Nichtwahrgenommenes nach überempiriſchen oder vorempiriſchen Interpolationsmaximen, Syntheſis des Mannigfaltigen zur Einheit, und ſchließlich Identität und Beharrlichkeit des vorſtellenden Ich, ohne welche ein Zeitbewußtſein und die Zeit, alſo die Erfahrung unmöglich ſein würde, — dies ſind die Vorbedingungen, welche erfüllt ſein müſſen, wenn das Geſammtphänomen einer empiriſch realen Natur, einer objectiven Welt zu Stande kommen ſoll. Wenn dieſe unumgänglichen Vorbedingungen nicht erfüllt ſind, ſo verſchwindet jene objective Natur, wie beim Erlöſchen jedes Lichtes die Geſammtheit der ſichtbaren Dinge in undurchdringlicher Finſterniß verſchwinden muß. Bei der großen Schwierigkeit pſychologiſcher Analyſe, welche die der Analyſe von Naturerſcheinungen weit übertrifft, bleibt es allerdings fraglich, ob jemals vollendeter Einblick in die geheime Werkſtätte gewonnen werden kann, aus der

das Weltphänomen hervorgeht. Ich verweiſe aber nochmals auf die obengenannte Abhandlung „Geiſt der Transſcendentalphiloſophie“; ſie enthält eine erhebliche Verdichtung, Zuſammenfaſſung, Concentration der Hauptgedanken, auf die es hier ankommt, und trifft nach meiner ſubjectiven Überzeugung im Weſentlichen das Richtige. Jedenfalls ſteht ſoviel feſt, daß das Apriori, von dem dort geſprochen wird, metakosmiſche Bedeutung beſitzt, alſo als Träger und Fundament der ganzen Wirklichkeit anzuſehen iſt. Dies darf man nie vergeſſen, wenn man nicht in vorſündfluthliche Philoſophie, d. h. in vorkantiſchen Dogmatismus zurückfallen will.

In der That iſt das philoſophiſche Denken hier an einen entſcheidenden Wendepunkt höheren Ranges hingelangt und ſteht wie Herkules am Scheidewege, wo es zwiſchen zwei ganz verſchiedenen Pfaden die Auswahl zu treffen hat. Vor dem kritiſchen Auftreten Kant's und bis zur Entdeckung des Standpunkts der Transſcendalphiloſophie hin war die Metaphyſik eine apodiktiſche Wiſſenſchaft vom Weſen der Dinge; oder ſie war es nicht, aber ſie wollte es doch ſein. Durch Beweisführungen für die Seelenfortdauer oder für die Sterblichkeit der Seele, durch ſchulgerechte Demonſtrationen der Exiſtenz oder auch der Nichtexiſtenz einer Gottheit, durch kategoriſche Behauptungen über Freiheit oder Unfreiheit des Willens, über Endlichkeit oder Unendlichkeit des Univerſums in Raume und in der Zeit, u. ſ. w. wollte ſie das Weltmyſterium der andächtig lauſchenden Menſchheit enthüllen, getragen von der Zuverſicht, daß ihr das möglich ſei. Dies war dogmatiſche Metaphyſik. Nach dem kritiſchen Auftreten Kant's und ſeit der Entdeckung des Standpunkts der Transſcendentalphiloſophie hat man eingeſehen oder hätte doch einſehen ſollen, daß uns garnichts Anderes als unſer Bewußtſein und unſer Bewußtſeinsinhalt bekannt iſt und bekannt werden kann; daß Dasjenige, was nach Aufhebung jenes Getriebes intellectueller Functionen, aus dem unſer Weltphänomen, unſere Erfahrungswelt

entſpringt, als Reſt übrigbleiben würde, unſerer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß für immer unzugänglich bleibt; heiße es nun das Unbedingte, das Unerfahrbare, das Überſinnliche, das Abſolutum, das Anſichſeiende, das innere Weſen der Dinge, oder welcher andere Name ſonſt dafür gewählt werden mag. Auf den Inhalt unſeres Bewußtſeins beſchränkt, können wir, deren Wiſſen als hellbeleuchtete Inſel aus tiefer Nacht hervortaucht, über jenes große Unbekannte, jenes außerhalb und jenſeits des menſchlichen Bewußtſeins Gelegene weder poſitive, noch negative Prädicate mit kategoriſcher Beſtimmtheit aufſtellen. Anſichten freilich, Vermuthungen, Meinungen, Hypotheſen oder auch Glaubensſätze darüber gibt es genug. Und dieſe Hypotheſen, die innerhalb der Grenzen der menſchlichen Vernunft gelegen ſind, fordern unſeren Verſtand zu ernſthafter Prüfung heraus; ſie können untereinander verglichen, auf ihre Glaublichkeit unterſucht und an den Thatſachen der äußeren und inneren Erfahrung gemeſſen werden. Dies nenne ich — (allerdings in einer dem kantiſchen Sprachgebrauch nicht ganz entſprechenden Wortbedeutung) — kritiſche Metaphyſik. Dogmatiſche Metaphyſik alſo, welche Kant als eine Illuſion, eine Selbſttäuſchung, als einen „transſcendentalen Schein" verworfen hat, wollte, mit Überſpringung der immanenten Schranken menſchlicher Erkenntniß, eine apodiktiſche Wiſſenſchaft vom Weſen der Dinge ſein. Wir geben ſie bereitwillig preis. Kritiſche Metaphyſik hingegen beſcheidet ſich, von Kant belehrt, eine ſtrenge Erörterung menſchlicher Anſichten, menſchlicher Hypotheſen über das Weſen der Dinge zu ſein. Wir halten ſie feſt. Sie bleibt nach wie vor eine aus tiefwurzelnden, unausrottbaren Geiſtesbedürfniſſen hervorwachſende Gedankenarbeit und eine logiſche Verſtandespflicht. Wir betreten, unter freimüthiger Verzichtleiſtung auf dogmatiſche Unfehlbarkeitsanſprüche, aber mit Rückblick auf eine zweitauſendjährige Entwicklung der Philoſophie, den kritiſchen Weg und beginnen innerhalb der Grenzen der menſchlichen Vernunft eine

Erörterung, bei welcher allerdings ein Unterſchied größerer und geringerer Wahrſcheinlichkeit der ſtreitenden Anſichten zu Tage treten, und auch manche Lehrmeinung ſich als unhaltbar erweiſen wird.

Zweites Buch.

Sein und Geſchehen, Subſtanz und Cauſalität.

VII.

Syſteme und Theorieen ſind Auffaſſungsmöglichkeiten, deren Werth und Haltbarkeit zwar nicht ausſchließlich und allein, aber doch in hohem Grade davon abhängt, daß die Thatſachen der Wirklichkeit ſich ihnen ungezwungen einſchmiegen und freiwillig unterordnen. Aufgebaute Gedankenwelten und Begriffsgerüſte, ſelbſt wenn ſie ſich von Abſurditäten gänzlich freihalten und mit logiſcher Untadelhaftigkeit feſt zuſammengefügt ſind, bedürfen, abgeſehen von ein paar reinen Vernunftwiſſenſchaften wie der reinen Mathematik, der empiriſchen Beſtätigung, haben daher zunächſt nur hypothetiſchen Werth. Wir beginnen die Betrachtungen dieſes zweiten Buches mit einem Act der allergründlichſten Abſtraction; wir ſtellen das ſeit dem Zeitalter Galilei's entſtandene Begriffsſyſtem der heutigen Naturwiſſenſchaft vorläufig außer Dienſt und recurriren auf den natürlichen Menſchenverſtand, ſo wie er in klaſſiſcher Nacktheit der Natur ſelbſt gegenüberſteht. Solche längſt eingebürgerte Schulbegriffe wie Trägheit, Maſſe, Kraft, Stoff, Element, Atom, Energie u. ſ. w. heben wir, unter dem Vorbehalt, ſpäter auf ſie zurückzukommen, für's Erſte vollſtändig auf und verſetzen uns auf jenen adamitiſchen Standpunkt, welchen

Bacon den „intellectus abrasus“ genannt hat. Bei so weitgetriebener Abstraction nun treffen wir in den Tiefen der menschlichen Intelligenz gewisse viel ursprünglichere, wirklich allgemeinmenschliche Begriffe, deren das Denken durchaus nicht entbehren kann, und für welche es daher in jeder Cultursprache bestimmte Namen giebt; solche Begriffe wie Ding, Sein, Geschehen, Eigenschaft, Veränderung, Beharren und Wechsel. Sie sind Elemente des Denkens, bilden die Basis, den Untergrund aller Verstandesthätigkeit und können Urgedanken der Menschheit heißen. Ob sie, wie der dogmatische Empirismus behauptet, Erfahrungsproducte sind, oder als cartesianische oder leibnitzische ideae innatae, oder als aristotelische oder kantische Kategorieen betrachtet werden müssen, ob ihnen vielleicht, wie den logischen Principien des Widerspruchs und der Identität, aprioriſche Nothwendigkeit zugestanden werden muß, bleibe hier dahingestellt. Jedenfalls kommt unser Denken ohne sie nicht aus. Einem Ding wird Sein zugeschrieben, sofern es im Ablauf der Zeit Dauer hat oder in realer Identität mit sich beharrt. Das Dauerlose, das Unbeharrliche, Das, was in einem Moment auftaucht, im nächsten weg ist, hat kein Sein, sondern ein Geschehen. Eigenschaften ferner hat jedes Ding, schon insofern, als es den verschiedenen Sinnen, z. B. dem Gesicht und dem Tastsinn, nicht gleich, sondern verschieden erscheint; nur das Nichts ist eigenschaftslos. Veränderung oder Werden heißt der Wechsel von Sein und Nichtsein, und die beiden Arten der Veränderung heißen Entstehen und Vergehen. — Dies also sind Urgedanken der Menschheit. Ferner aber macht schon der alltägliche Verstand einen scharfen Unterschied zwischen der Wirklichkeit und dem Schein oder zwischen absoluter und relativer Realität, indem er Wirklichkeit nur Demjenigen zugesteht, was seiner subjectiven Meinung nach, auch ohne wahrgenommen und vorgestellt zu werden, ist und geschieht, während Schein Dasjenige genannt wird, was, wie die Bilder des Traumes und des Wahnsinns,

nur innerhalb, nicht außerhalb der individuellen Wahrnehmung und Vorſtellung exiſtirt, alſo keine abſolute, ſelbſtändige, ſondern nur relative Realität beſitzt.

Sobald ſich nun das menſchliche Nachdenken über die alltägliche Beſchäftigung mit unzähligen Einzelnheiten der Lebenspraxis und aus den Nebelwolken mythologiſcher Phantaſiegebilde zur Höhe des reinen Weltbewußtſeins erhebt, den Weltlauf im Ganzen überblickt und in metaphyſiſcher Richtung unter die Oberfläche des empiriſch Gegebenen hinabzudringen ſucht, wird es in Zweifel darüber gerathen können, ob das abſolut Reale für beharrlich oder für veränderlich zu halten ſei, ob dem Werden, dem Entſtehen und Vergehen nur im Reiche des Scheins oder auch im Reiche des wahrhaft Wirklichen Geltung zukomme, ob dem wahrnehmbaren Fluß und Wechſel des Geſchehens irgendein durch allen Zeitablauf hindurchdauerndes Etwas zu Grunde liege. Mit anderen Worten, es wird die Frage entſpringen: Gibt es eine ſchlechthin beharrliche Subſtanz, die als unentſtandener und unvergänglicher Kern der Dinge dem empiriſchen Wechſel der Eigenſchaften unabänderlich ſubſiſtirt? Oder gibt es keine ſolche über Entſtehung und Untergang erhabene Subſtanz, dergeſtalt daß das ſcheinbare Sein der Dinge ſich ohne Reſt in ein abſolutes Werden, einen abſoluten Proceß auflöſte?

Hier ſteht der Verſtand von einer metaphyſiſchen Alternative; vor dem uralten Meinungsgegenſatz zwiſchen den Eleaten und Heraklit, zwiſchen dem großen Parmenides und dem dunklen Philoſophen von Epheſus, einem Gegenſatz, der ſich durch die ganze Geſchichte des metaphyſiſchen Denkens bis auf die jüngſten Zeiten herab weitergeerbt hat. „Πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει“ behauptet Heraklit, und „Du kannſt nicht zweimal in denſelben Fluß hinabſteigen“, weil der Fluß nur dem Namen nach derſelbe bleibt, in der That aber jeden Moment ein anderer iſt. Parmenides hingegen lehrt: „Nur das Sein iſt wirklich, das Nichts

hat keine Realität, daher das Werden als ein Uebergehen von Sein zu Nichts und von Nichts zum Sein nur ein φαινόμενον, nur eine trügerische Sinnenerscheinung sein kann; und da von den drei Bestandtheilen der Zeit nur die Gegenwart (τὸ νῦν) ein Sein hat, während die Vergangenheit und die Zukunft nicht mehr oder noch nicht sind, also kein Sein besitzen, so gibt uns die Zeit bloß ein täuschendes Zerrbild des wahrhaft und wesenhaft Realen, des ὄντως ὄν, welches in ewiger, zeitloser Gegenwart feststeht."

Οὔ ποτ' ἦην οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
Ἕν ξυνεχές.

Wie gesagt, zieht sich dieser Gegensatz zweier Weltauffassungen, die sich zueinander verhalten wie Ja und Nein, durch die ganze Geschichte der Metaphysik hindurch und kommt noch in dem Verhältniß zwischen Hegel und Herbart, ja auch innerhalb des Begriffssystems der Naturwissenschaft unserer Tage zur Geltung.

Es muß nun ausdrücklich darauf hingewiesen werden, daß die auf den ersten Blick so paradoxe Flußlehre des Heraklit ohne jeden gekünstelten Interpretationszwang sehr wohl auf die Thatsachen der Erfahrung angewendet werden kann. Eine ruhig leuchtende Lichtflamme, eine in die Luft schwebende Rauchwolke, oder die feststehende Wassersäule eines Springbrunnens erscheinen dem naiven Verstand als Dinge, und er schreibt ihnen ein Sein zu; in der That sind sie aber nicht Dinge, sondern Processe, und ihr vermeitliches Sein enthüllt sich als ein rastloses Werden. Unser eigener Leib, dieser animalische Organismus, ist nicht ein dauerndes Ding, sondern wegen des ununterbrochenen Stoffwechsels ein Geschehen, ein in annähernd gleichbleibender Form sich immer wiederholender Proceß. Die Sonne, die wir heute sehen, ist schon in psychologischer Hinsicht nicht dieselbe Sonne, die gestern am Himmel stand, weil das heute in mir entstehende Sonnenbild mit dem gestern in mir gewesenen Sonnenbilde durchaus nicht identisch zusammenfällt; dann aber auch in physikalisch-chemischer Hinsicht,

weil ſich in und auf dem Sonnenkörper raſtlos mächtige Umwälzungen vollziehen, folglich die Sonne kein beharrendes Ding iſt, ſondern, wie der fließende Fluß, die leuchtende Flamme, die ſchwebende Rauchwolke, und wie unſer Leib ein fortgeſetzter Proceß. Ja ſelbſt unſere eigene Seele beharrt eigentlich nicht; ihre Exiſtenz iſt, wie aus dem Wechſel von Schlaf und Wachen, von Bewußtſein und Bewußtloſigkeit, aus dem unaufhörlichen Entſtehen und Vergehen unſerer Empfindungen, Vorſtellungen, Gedanken, Gefühle und Willensimpulſe hervorgeht, ein flüſſiges Werden. Alſo „πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει“, wie Heraklit gelehrt hat.

Andererſeits aber iſt es dem Sachkenner und Geſchichtskundigen wohlbekannt, daß die Lehre des großen Parmenides mit ihrer Herabſetzung des Zeitfluſſes zu einem bloßen Phänomenon in weſentlichen Punkten als Vorſpiel der Weltauffaſſung des Spinoza anzuſehen iſt, als welcher gleichfalls erklärt: tempus non est affectio rerum, sed tantum merus modus cogitandi (Cogitata Metaph. c. 4.); ja daß wir bei Parmenides eigentlich ſchon die Lehre Kant's von der transſcendentalen Idealität der Zeit vorweggenommen finden.

Im Allgemeinen ſei ein für alle Mal Folgendes bemerkt. Es handelt ſich hier, wie auch im ganzen Verlauf dieſer Unterſuchungen, um typiſche Gedanken; und es wäre ein ſtarker Irrthum, zu glauben, die Dinge, von denen wir reden, ſeien überwundene, veraltete, etwa nur aus culturhiſtoriſchem Geſichtspunkt als Denkmäler der Vergangenheit intereſſant bleibende Meinungen und Anſichten eines weit hinter uns liegenden Zeitalters. Typiſche Gedanken ſind es, von denen wir ſprechen, von jeder Zeitſtrömung und vorübergehenden Geiſtesmode unabhängige Probleme, typiſche Denkmöglichkeiten und typiſche Denkwege, die der conſequent denkende, von keiner Autorität und Schulüberlieferung voreingenommene Verſtand jederzeit und allerorten einſchlagen kann; heute ſo gut wie vor fünfundzwanzig Jahrhunderten, im chriſtlichen

Europa ſo gut wie an den Küſten des ioniſchen Kleinaſien, oder im Delta des Nil, oder an den Ufern des Ganges.

VIII.

Es iſt in alter und neuer Zeit häufig behauptet worden, der Begriff des Werdens oder das Werden enthalte Widerſprüche in ſich; und zu dieſen Widerſprüchen hat man zwei grundverſchiedene Stellungen eingenommen, indem man entweder das Werden für einen täuſchenden Schein erklärt, oder aber den Widerſpruch in das Weſen der Dinge ſelbſt hineinverlegt hat. Man hat einmal ſo argumentirt: angenommen, ein Reales X wäre im Werden begriffen, ſo hieße das, jenes X ſei in einem Moment ſeines Daſeins gleich A, im nächſten Moment aber nicht mehr A, ſondern Non-A; da es nun aber trotz dieſes Wechſels doch noch dasſelbe Reale bleiben ſoll, ſo führe dies in den Widerſpruch X = A = Non-A. Eben aus dieſem Grunde iſt der dunkle Heraklit kühn genug zu erklären: „Die Dinge ſind und ſind auch nicht". Eben dieſes tadelt der große Parmenides in den zornigen Verſen:

ἄκριτα φῦλα

οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι τωὐτὸν νενόμισται

κοὐ τωὐτόν, —

Eben dieſes behauptet wiederum Hegel, indem er alles Ernſtes ſagt, das Werden ſei die Identität von Sein und Nichts, oder „die Wahrheit" des Seins und des Nichts; es liege eben in der Natur des immer werdenden Abſolutums, ſich ſelbſt zu widerſprechen. — Man hat zweitens geſagt: wenn das abſolut Reale nicht als beharrlich, ſondern als in continuirlichem Veränderungsfluß begriffen gedacht werden ſolle, ſo würde dieſes Reale in ſeinem gegenwärtigen Stadium (n) von ſeinem vorangegangenen Stadium (n—1) abhängig ſein; wenn aber abhängig, ſo wäre es bedingt, nicht unbedingt, relativ, nicht abſolut, welches der Vorausſetzung widerſpricht. Eben aus dieſem Grunde will Herbart nur ein

ſtarr unveränderliches Reales zulaſſen und erklärt das Werden für bloßen Schein. Herbart ſtellt ſein Trilemma der Veränderung auf und bemüht ſich zu zeigen, daß alle drei Arten des Werdens, die mechaniſche Cauſalität, die Freiheit oder Selbſtbeſtimmung und das abſolute Geſchehen, logiſch undenkbar ſeien. Hegel hingegen kündigt dem Principium Contradictionis die Gültigkeit; er ſagt: „der Widerſpruch bewegt die Welt, alle „Dinge ſind ſich ſelbſt widerſprechend; dieſer Satz drückt gegen „die Sätze der Identität, der Verſchiedenheit, der Entgegenſetzung, „die Wahrheit und das Weſen der Dinge aus. Der Widerſpruch, „worin Etwas in ſich das Negative ſeiner ſelbſt iſt, iſt die Wurzel „aller Bewegung und Lebendigkeit." (Hegel's Werke, Bd. IV, S. 67.)

Demgegenüber würde es nun nicht ſchwerfallen, die Unechtheit und bloße Scheinbarkeit ſolcher Widerſprüche nachzuweiſen; ſie beruhen auf Begriffsverwechslung, auf Homonymie und auf Vertauſchung des conträren Gegenſatzes, der kein Widerſpruch iſt, mit dem contradictoriſchen Gegenſatz, der allerdings einer iſt. Auch würde hierbei hinzuweiſen ſein auf den bedeutſamen Unterſchied, welchen Kant in ſeinem ſcharfſinnigen „Verſuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen" zwiſchen der logiſchen Oppoſition (A und Non-A) und der realen Oppoſition (+ A und —A) feſtgeſtellt hat. — Ich verzichte hierauf und beſchränke mich auf eine allgemeine Bemerkung von principieller Wichtigkeit, die ſehr geeignet iſt, eine Menge dialektiſcher Verirrungen aus dem Thor der Metaphyſik hinauszuweiſen.

Widerſpruch, ἀντίφασις, contradictio iſt, wie ſchon das Wort deutlich genug beſagt, keine reale, ſondern eine logiſche Relation, kein Sachverhältniß, ſondern ein Gedankenverhältniß; nicht Dinge, ſondern nur Urtheile widerſprechen ſich. Es iſt die Relation zwiſchen Ja und Nein, zwiſchen Bejahung und Verneinung desſelben Satzes; und das Princip des Widerſpruchs beſagt bloß, daß es

falſch, ungereimt und verboten iſt, Einunddasſelbe zu bejahen und doch zu verneinen. Nun iſt allerdings das Princip von Ariſtoteles an bis auf Kant ſehr häufig ſo formulirt worden, daß der Anſchein entſteht, als wäre es nicht ein bloßes Denkgeſetz, ſondern ein über die ſubjective Sphäre des Denkens weit hinausgreifendes Weltgeſetz*); und wenn man dann im Begriff des Werdens Widerſprüche zu entdecken glaubt, ſo wird man entweder mit Parmenides und Herbart die Möglichkeit abſoluten Werdens ableugnen, oder aber mit Heraklit und Hegel den Widerſpruch getroſt in das Weſen der Dinge hineinverlegen. In Wahrheit jedoch iſt das Principium Contradictionis lediglich eine Denkvorſchrift, ein logiſches Gebot, ein an unſeren ſubjectiven Verſtand gerichteter kategoriſcher Imperativ, welcher die Regel ausſpricht: „Einunddasſelbe zu bejahen und doch zu verneinen iſt abſurd und darum verpönt"; ein Denkgeſetz, welches ſich auf alles Denken überhaupt, alſo auf das Denken des Realen wie auf das Denken des Imaginären, gleichmäßig bezieht. Wird alſo die Frage aufgeworfen, ob dem abſolut Realen ein beharrliches Sein oder ein flüſſiges Werden zukomme, ſo hat dieſes metaphyſiſche Problem garnichts zu ſchaffen mit dem logiſchen Principium Contradictionis, welchem vielmehr vollkommen Genüge geſchieht, wenn das urtheilende Subject zu einem beliebigen Satze, z. B. zu dem Satze „A iſt" oder „A iſt nicht" oder „A wird", entweder Ja ſagt, oder Nein ſagt, nicht aber beides zugleich. Dies muß man beherzigen. — An Streit und Zwieſpalt, an ſchroffen Diſſonanzen, an Disharmonieen, an Realgegenſätzen fehlt es freilich im Univerſum keineswegs. Allein ſolche Realrepugnanzen, an denen die Welt der Thatſachen

*) So ſagt z. B. Ariſtoteles: τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό. Metaph. Γ, 3. Und bei Kant heißt es in der Kritik d. r. V.: „Das Ding, wovon ſelbſt der Gedanke unmöglich iſt, d. h. deſſen Begriff ſich widerſpricht, iſt ſelbſt unmöglich."

um uns und in uns nicht arm iſt, haben mit dem logiſchen Widerſpruch, der nur zwiſchen Verſtandsurtheilen, Behauptungen, Meinungen und Gedanken ſtattfinden kann, nichts zu thun.

Durch dieſe allgemeine Bemerkung iſt auch in unſerer gegenwärtigen Angelegenheit res integra wiederhergeſtellt; der Begriff des Werdens erweiſt ſich vor dem Richterſtuhl der Logik als ebenſo untadelhaft wie der Begriff des Seins.

IX.

Herakliteerthum und Eleatenthum ſind beiderſeits Extreme, die auf den unparteiiſch abwägenden Verſtand gleicherweiſe den Eindruck des Hyperboliſchen, der künſtlichen Übertriebenheit machen müſſen; und es gibt ſehr ſchwerwiegende Denkmotive, die dazu anſpornen, nach einer Durchfahrt zwiſchen jener Scylla und dieſer Charybdis zu ſuchen. Denn was einerſeits den dunklen Herakleitos und ſeine Lehre von dem beſtandloſen Werdefluß aller Dinge betrifft, ſo weiſt die merkwürdige Thatſache einer das Geſchehen beherrſchenden conſtanten Ordnung, einer im Wechſel des Entſtehens und Vergehens unabänderlich feſtſtehenden Geſetzlichkeit dringend genug darauf hin, daß dem Phänomen raſtloſer Veränderung doch irgendetwas Beharrliches zu Grunde liegen müſſe; was aber andererſeits den großen Parmenides mit ſeiner kategoriſchen Ableugnung des abſoluten Werdens, ſeiner Herabſetzung alles Geſchehens zum täuſchenden Sinnenſchein betrifft, ſo würde bei der Annahme einer abſoluten Starrheit und Unveränderlichkeit des wahrhaft Seienden, weſenhaft Realen (ὄντως ὄν) das Phänomen des Werdens durchaus unbegreiflich, ja nach menſchlichem Ermeſſen unmöglich ſein. Dieſe doppelte Unwahrſcheinlichkeit der beiden Extreme hat das philoſophiſche Denken in alter und neuer Zeit zur Erſinnung von Vermittelungsſyſtemen angetrieben; ſolcher Vermittelungstheorieen aber gibt es — heute ebenſo wie zur Zeit der Perſerkriege und in der Aera des Perikles

— der Hauptſache nach zwei. Das eine iſt die pluraliſtiſche Weltauffaſſung, die ſich bis zur rein atomiſtiſch-mechaniſchen Naturerklärung zuſpitzen kann; das andere iſt die platoniſche Ideenlehre, oder allgemeiner die platoniſch-ariſtoteliſche Lehre von der Subſtanzialität der Form. Entweder alſo man nimmt als Träger der Naturerſcheinungen eine Vielheit beharrlicher Grundſtoffe, Urbeſtandtheile, Elementarkörper an und führt den Schein des Entſtehens und Vergehens auf wechſelnde Gruppirung, Vereinigung und Trennung, Miſchung und Scheidung dieſer Urbeſtandtheile zurück; oder man gibt die ſinnlich wahrnehmbare Materie als ein μὴ ὄν dem heraklitiſchen Werdefluß völlig preis und findet das wahrhaft Reale in den conſtanten Gattungstypen der Natur. Den zweiten Denkweg verſparen wir uns auf das folgende Buch; den erſten aber wollen wir jetzt einſchlagen.

Empedokles, Anaxagoras und die Vertreter der Atomiſtik haben bekanntlich den Grundgedanken der pluraliſtiſchen Auffaſſung nach verſchiedenen Richtungen hin ausgeſtaltet, worin ſie zahlreiche Nachfolger gefunden haben bis in den wiſſenſchaftſchaftlichen Begriffsapparat der heute lebenden Gegenwart herab. Sie alle ſprechen übereinſtimmend den Satz von der Beharrlichkeit der Subſtanz als ein Axiom aus*). Empedokles nimmt eine beſchränkte Anzahl unvergänglicher Grundſtoffe oder

---

*) a) Empedokles:

Ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων
θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
ἀλλὰ μόνον μῖξίς τε διάλλαξίς τε μιγέντων
ἐστί, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

Plut. de Plac. Ph. I, 30.

b) Anaxagoras: *οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται.* — Simpl. in Arist. Phys. 34, b.

c) Demokritos: *οὐδὲν ἕτερον ἐξ ἑτέρου γίνεται τῶν πρώτων.* Arist. Phy. III, 4. — *Μηδὲν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γίγνεσθαι καὶ εἰς τὸ μηδὲν φθείρεσθαι.* Diog. La. IX, 44.

Elemente (στοιχεῖα) an, die ſich durch Anziehung und Abſtoßung (φιλία καὶ νεῖκος) miſchen und ſcheiden; er iſt der geiſtige Stammvater der heutigen Chemie. Anaxagoras ſetzt als Principien aller Dinge zahlloſe Urkeime (σπέρματα) voraus, welche ſchon im geſtaltloſen Chaos präexiſtirt haben und dann im Verlaufe der Kosmogonie (διακόσμησις) zur Entfaltung gelangen. Demokritos aber thut den letzten Schritt, indem er die unerſchaffenen, durch alle Metamorphoſen der Natur hindurch unabänderlich beharrenden Weltſtaubkörner (τὰ ἄτομα) erſinnt, ſowie die Idee einer Zurückführung ſämmtlicher Arten des Geſchehens auf Bewegungen dieſer Staubkörner als Forderung aufſtellt; ein Gedanke, welcher noch heute in dem bekannten Ideal der „Auflöſung aller Naturproceſſe in eine reine Mechanik der Atome" weiterexiſtirt. Nahe Seitenverwandte hiervon ſind die mechaniſtiſche Naturphiloſophie des Carteſius und, freilich mit Beimiſchung von Philoſophemen ganz anderer Art, die Monadologie des Leibnitz.

Bei der kritiſchen Prüfung dieſes Begriffsapparates der pluraliſtiſchen Weltanſicht kommt nun an erſter Stelle der Grundſatz von der Beharrlichkeit der Subſtanz in Betracht. Ohne ihn würde es Atome, Atombewegungen, Wechſelwirkung der Atome und atomiſtiſche Erklärung der Naturphänomene in unſerer Gedankenwelt garnicht geben. Nur dann, wenn man bei der Betrachtung des in fortwährender Veränderung begriffenen Univerſums zunächſt Beharrlichkeit der Subſtanz vorausſetzt, hierauf ſich allen Zuſammenhang der körperlichen Dinge aufgehoben denkt, alle Zuſammenſetzung des Materiellen in Gedanken auflöſt und annihilirt, nur dann kann man zur Vorſtellung einfacher, phyſikaliſch untheilbarer, im Wechſel dauernder Körpertheilchen oder beharrender Atome gelangen; ſonſt aber nicht. So entſteht denn die gewichtige Frage, wie es eigentlich mit der Gewißheit und Glaubwürdigkeit dieſer oberſten Prämiſſe beſtellt ſein mag. Iſt der Satz von der Beharrlichkeit der Subſtanz ein Axiom, oder ein Empeirem?

Läßt er ſich a priori beweiſen, oder inductiv feſtſtellen? Haben wir in ihm, wie Kant lehrt, einen Grundſatz des reinen Verſtandes vor uns, oder, wie manche Neuere behaupten, ein durch chemiſche Experimente erweisbares Erfahrungsgeſetz? Die Antwort hierauf kann nur ſo lauten. Ein Axiom in demſelben Sinne, wie die Grundſätze der reinen Mathematik, deren Kriterium in der Undenkbarkeit ihres contradictoriſchen Gegentheils liegt, iſt der Satz auf keinen Fall. Denn daß eine Entſtehung aus Nichts und ein Verſchwinden zu Nichts ſich ſehr wohl denken, ſehr wohl vorſtellen läßt, lehrt ſchon ein Blick auf die Geſchichte des religiöſen Glaubens, welcher ja zu allen Zeiten und bei den verſchiedenſten Nationen eine Erſchaffung der Welt aus Nichts angenommen hat. Ebenſo auch ein Blick in die Meinungswelt des Kindes und des gewöhnlichen Menſchenverſtandes. Eine ganze Menge thatſächlicher Naturvorgänge, z. B. das Entſtehen weißer Wölkchen am blauen Himmel, oder das Verdampfen und Verſchwinden des ſiedenden Waſſers, oder das plötzliche Erſcheinen und Verlöſchen einer Sternſchnuppe, oder das Anſchießen von Eisblumen an kalten Fenſterſcheiben ꝛc., wird von dem naiven Verſtande als Entſtehung aus Nichts und Verſchwinden zu Nichts ohne allen Anſtoß aufgefaßt. Jeder chemiſche Verbindungsproceß ferner, z. B. das Verbrennen eines Körpers zu Rauch und Aſche oder die Verbindung von Schwefel und Queckſilber zu Zinnober, macht, wenn man nicht ſchon von einer Theorie präoccupirt iſt, ganz entſchieden den Eindruck einer förmlichen Transſubſtantiation, bei der Etwas zu ſein aufhört, indem etwas ganz Anderes zu ſein beginnt. Ein Axiom alſo, wie etwa der Satz „Gleiches zu Gleichem addirt gibt Gleiches", iſt das Beharrlichkeitsprincip durchaus nicht. Auch Kant's ſehr tiefgedachter Beweis in den „Analogieen der Erfahrung", welcher zeigen will, daß nur unter Vorausſetzung der Beharrlichkeit der Subſtanz eine Erkenntniß objectiver Zeitordnung der Phänomene, eine Unterſcheidung ob-

jectiven Zugleichseins von der Aufeinanderfolge der Erscheinungen möglich sei, daß also jenes Beharrlichkeitsprincip als aprioriſche Vorbedingung der Möglichkeit der Erfahrung für alles Erfahrbare allgemeine und nothwendige Geltung besitze, erweist sich bei genauerer Prüfung als nicht stichhaltig; er könnte höchstens für die wissenschaftliche, nicht für die gemeine Erfahrung einen Anspruch auf Anerkennung erheben. Es bleibt also nur übrig, daß der Satz auf experimentellem Wege sich auffinden, als empiriſches Naturgesetz erweisen ließe. Und in der That hat man ja vielfach behauptet, der Experimentalbeweis werde durch die Wage des Chemikers erbracht, welche zeigt, daß das Gewicht der Körper in der chemiſchen Metamorphose mit sich identiſch bleibt. Allein erstens beweist die Wage nur die Beharrlichkeit des Gewichts; das Gewicht aber ist nicht Substanz, sondern nur eine Eigenschaft; zweitens ändert sich das Gewicht, obwohl der chemiſchen Metamorphose Stand haltend, bei Änderung der Distanz des gewogenen Körpers vom Erdmittelpunkt; nur bei gleichbleibender Entfernung vom Gravitationscentrum bleibt es mit sich identiſch, sonst aber nicht. Thatsächlich gibt es keine einzige empiriſche Eigenschaft körperlicher Dinge, die unter allen Umständen und Bedingungen unabänderlich verharrte. Färbung, Volumen, Aggregatzustand, und so auch das Gewicht, ändern sich, sobald einige von den Bedingungen, unter denen der Körper steht, abgeändert werden. Beweisbar, oder vielmehr durch Beobachtungsthatsachen belegbar ist auf experimentellem Wege höchstens die Beharrlichkeit der Gesetze; z. B. des Gesetzes der Gravitation, welchem gemäß der Körper sein Gewicht ändert, aber regelmäßig dasselbe Gewicht wiedererhält, sobald er in dieselbe Entfernung vom Gravitationscentrum zurückgebracht wird.

Wer also der Wahrheit die Ehre geben will, und wer mit der reinen Wahrheitsliebe zugleich den hinreichenden Grad von kritiſcher Einsicht besitzt, der wird, wie unerschütterlich auch seine subjective

Überzeugung von der Richtigkeit des Princips der Beharrlichkeit der Substanz feststehen mag, das Bekenntniß ablegen müssen, daß dieses berühmte Princip nicht mehr und nicht weniger ist als eine Hypothese, an deren Wahrheit man glaubt, als ein Postulat, an welchem man zum Zweck wissenschaftlicher Theorie der Erscheinungen festhält*).

X.

Das Gedankending Atom, dieses imaginäre Erzeugniß einer thatsächlich unausführbaren, bloß in Gedanken vollzogenen, vom Denken geforderten Aufhebung alles Zusammenhanges in der materiellen Welt, ist seiner hypothetischen Entstehungsweise entsprechend ein Proteus, der unter den Händen wissenschaftlicher Speculation immer neue und neue, immer veränderte Gestalten annimmt und sich niemals in seiner wahren, eigentlichen, endgültigen Gestalt zeigen will; — vielleicht deshalb, weil er garkeine Gestalt hat. Jeder Theoretiker schreibt ihm diejenigen Eigenschaften zu und ertheilt ihm diejenigen Prädicate, die er für seinen speciellen Untersuchungszweck gebraucht. Da nun aber, vermöge der unüberwindlichen Relativität aller Größenvorstellungen und der unendlichen Theilbarkeit des Continuums, die Planeten und Sonnen nur für Menschen kolossal, für das Universum aber verschwindend kleine Atome sind, da andererseits unsere gewöhnlich angenommenen Atome für ein winziges Pygmäengeschlecht ungeheure Riesenkörper sein würden, so kommt man consequenterweise auf Atome der Atome, auf Uratome, Ur-Uratome ꝛc. und geräth in einen endlosen Regreß hinein, dem nur dadurch Stillstand geboten werden kann, daß man das eigentliche, absolute, letzte Atom als etwas völlig Größenloses, Unräumliches, als geometrischen Punkt ansetzt.

*) Man vergleiche hiermit die dritte Abtheilung der „Gedanken über Natur und Naturerkenntniß" im ersten Bande dieses Werkes, S. 208—230.

Überhaupt läuft der Atomismus Gefahr, sich in eine alles-verflüchtigende Dialektik zu verlieren, bei der jeder feste Gedanke verschwindet. Erst durch streng mathematische Behandlung, in der analytischen Mechanik mit ihren Massenpunkten, punktuellen Kraftcentris und Massenpunktsystemen, werden dieser Dialektik definitive Grenzen gesetzt. Ein Umstand aber verdient vor allem sorgfältige Beherzigung, ohne den die ganze Fiction von Atomen überflüssig und nutzlos ist; nämlich die Gesetzlichkeit des Geschehens. Man kann auch ohne Atome die Natur erklären, ohne constante Gesetze aber nie. Oder, um mich selbst zu citiren, so habe ich an anderer Stelle gesagt: „Wenn man einer Glasthräne die Spitze abbricht, so zerspringt sie in Staub. Ebenso ergeht es der Natur, wenn man ihr den inneren gesetzlichen Zusammenhang raubt; man bricht ihr dann die Spitze ab, und sie zerspringt in Atome". — Allerdings muß dieses Apophthegma, wie der denkende Leser sofort bemerken wird, cum grano salis verstanden werden.

Zwei Hauptgestaltungen sind es, in denen uns der Grundgedanke der pluralistisch-atomistischen Ansicht entgegentritt; die Corpusculartheorie und der Dynamismus. Jene denkt sich, wie Demokrit, Lucrez und ihre Nachfolger bis auf Gassendi und bis auf die Moleculartheorieen moderner Chemiker herab, die Atome als transmikroskopisch kleine, unter der Minimalgrenze sinnlicher Wahrnehmbarkeit weit zurückbleibende Körperchen von absoluter Härte, welche, obzwar geometrisch immer noch weiter theilbar, doch physisch untheilbar, also unzerstörbar sein sollen. Dieser hingegen nimmt streng punktuelle, also eigentlich immaterielle Kraftcentra an, aus deren Kraftwirkungen erst das Phänomen raumerfüllender, undurchdringlicher Körperlichkeit, sichtbarer und greifbarer Materialität entspringt. Es ist Kant, welcher, gewisse Ideen von Leibnitz weiterführend, gewisse Ideen Schelling's vorbereitend, den Dynamismus begründet hat; und zwar in seiner schönen, scharf durchdachten Dissertation „Monado-

ogia physica", deren Hauptinhalt dann dreißig Jahre ſpäter in dem Abſchnitt „Dynamik" ſeiner „Metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft" wiederkehrt.

Beide Theorieen, Corpusculartheorie und Dynamismus, ſind logiſch ſtatthaft, beide mit den Thatſachen der Erfahrung principiell vereinbar, ſo daß die Frage entſteht, ob und aus welchen Gründen eine der beiden Vorſtellungsarten vor der anderen den Vorzug verdient. Was Kant betrifft, ſo liefert er die dynamiſche Conſtruction der Materie, indem er das Phänomen raumerfüllender Körperlichkeit aus dem Wechſelſpiel, Antagonismus und der gegenſeitigen Einſchränkung von Attractionskraft und Repulſionskraft erklärt. Alles Materielle iſt undurchdringlich; Undurchdringlichkeit aber beruht auf dem Widerſtand, oder der Repulſion, die ein Körper oder Körpertheilchen oder punktuelles Kraftcentrum auf andere Körper oder Körpertheilchen oder punktuelle Kraftcentra ausübt. (Monas spatiolum praesentiae suae definit non pluralitate partium suarum substantialium, sed sphaera activitatis, qua externas utrinque sibi praesentes arcet ab ulteriori ad se invicem appropinquatione. Monadol. Phys. Prop. VI.) Wäre nun dieſe Repulſion die einzige der Materie zu Grunde liegende Kraft, ſo würde das Materielle, da die Monaden ſich lediglich abſtoßen, ſich im unendlichen Raume zu unendlich geringer Dichtigkeit verflüchtigen müſſen, und alſo leerer, nicht erfüllter Raum zu Stande kommen. Darum bedarf es einer zweiten, die Abſtoßung einſchränkenden Grundkraft, der Attraction, von welcher die Verflüchtigung in's Unendliche verhindert wird. (Corpora per vim solam impenetrabilitatis non gauderent definito volumine, nisi adforet alia pariter insita vis attractionis cum illa conjunctim limitem definiens extensionis. Monadol. Phys. Prop. X.) Wirkte die Attraction allein, ſo würde das Materielle ſich in einem einzigen Punkte zuſammenziehen, folglich, ebenſo wie bei alleiniger Wirkſamkeit der Repulſion,

ein leerer Raum, aber kein Körper zu Stande kommen. Wenn aber Attractionskraft und Repulſionskraft, ſich gegenſeitig einſchränkend, in geſetzlich beſtimmter Weiſe zuſammenwirken, dann entſteht Dasjenige, was man einen Körper nennt. Auf dieſe Art erklärt ſich das Phänomen raumerfüllender, undurchdringlicher Materialität; und ebenſo laſſen ſich Cohäſion, Adhäſion, Elaſticität ſowie eine Reihe anderer in den Augen der Empirie als Urphänomene daſtehender Eigenſchaften der Materie aus den Grundprincipien des Dynamismus als ſecundäre Folgeerſcheinungen ableiten. Die Körper ſind krafterfüllte Räume voll raumerfüllender Kräfte*). An Stelle der Materie tritt als Fundament der Metaphyſik der Natur die Kraft. — „Im Anfang war die Kraft."

Wägt man beide Theorieen gegeneinander ab, ſo muß bedacht werden, daß der allerdings dunkle, räthſelhafte, faſt einer ſcholaſtiſchen qualitas occulta ähnlichſehende Begriff der Kraft doch ganz unvermeidlich iſt, und daß ohne ihn eine „Mechanik der Atome" ganz unmöglich ſein würde. Auch der Corpusculartheoriker kann ihn durchaus nicht entbehren. Was ſollten denn die Corpuscula thun und ſein, wenn ſie nicht wirkten, wenn ſie keine Kräfte ausübten? Die Kraft iſt unſichtbar, und wir wiſſen nicht, worin ſie beſteht; aber ſie exiſtirt, denn ſie wirkt. Die Kraft iſt ein Räthſel, aber die Materie iſt dies auch, und das Räthſel der Kraft iſt nicht räthſelhafter als das Räthſel der Materie. Materie ohne Kräfte wäre eine Null, ein Vacuum, ein inhaltsleeres, ohnmächtiges Unding. Unſichtbar iſt die Kraft; aber die Atome, gleichviel ob man ſie ſich als Corpuscula oder als Punkte denkt, ſind dies auch. Die Unſichtbarkeit der Atome iſt keine beſſere Unſichtbarkeit als die Unſichtbarkeit der Kräfte; und ein Atom oder Corpusculum ohne Kräfte und Kraftwirkungen, ein völlig inactives, unwirkſames Atom wäre ſogut wie ein purum Nihil. — Galilei, der Begründer unſerer

*) Dies iſt ein Pleonasmus; aber er iſt beabſichtigt.

Mechanik und der ganzen theoretischen Naturerklärung neuerer Zeit hat den Begriff der Kraft (vis acceleratrix) zugleich mit dem Begriff der Trägheit (inertia) in die Wissenschaft eingeführt. Im Gegensatz zu der aristotelischen Theorie der Schwere und Leichtigkeit führt er die Schwere der irdischen Körper auf eine constante Anziehungskraft der Erde zurück, die sich mit der Anziehung des Magneten auf das Eisen vergleichen läßt, und erklärt sodann aus der Trägheit und der Anziehungskraft sowohl die gleichmäßig beschleunigte Bewegung des herabfallenden Körpers, als auch, unter weiterer Herbeiziehung des Satzes vom Parallelogramm der Kräfte, die parabolische Wurfbahn des geworfenen Körpers. Newton aber hat die Principien des Galilei von irdischen Körpern auf das Weltall übertragen, die irdische Schwerkraft als Specialfall der kosmischen Gravitation erkannt, aus der tellurischen Mechanik durch Verallgemeinerung eine Mechanik der Gestirne, eine mécanique céleste gemacht, und die Bewegung der Planeten, Monde und Kometen aus denselben Principien abgeleitet, aus denen die Bewegung des herabfallenden und des geworfenen Steines hervorgeht. Angenommen selbst, daß es jemals gelingen sollte, die Phänomene der Gravitation auf carteſianische Wirbel oder auf eine andere Contactwirkung unsichtbarer Medien zurückzuführen, so würden diese Wirbel und diese unsichtbaren Medien doch zu einem wirkungslosen, ohnmächtigen Nichts, falls man ihnen alle wirkenden Kräfte absprechen wollte. Ohne Kräfte gibt es keine Mechanik der Gestirne, keine Mechanik irdischer Körper und auch keine Mechanik der Atome. Somit verdient der Dynamismus vor der demokritischen und nachdemokritischen Corpusculartheorie entschieden den Vorzug; schon aus dem Grunde, weil er aus weniger Principien mehr als diese erklärt, weil er in der Erklärung der Erscheinungen sehr viel tiefer als sein Nebenbuhler hinabsteigt, weil er das Phänomen körperlicher Ausdehnung und Raumerfüllung, welches von der Corpusculartheorie als unerklärte

Thatſache hingenommen wird, als eine Folge von Kräften erkennt, die auch der Corpusculartheoretiker nicht entbehren kann, weil er alſo dem methodologiſchen Grundſatz „principia non temere esse multiplicanda“ in höherem Grade genügt.

Die Ausbildung ſpecieller atomiſtiſcher Theorieen muß der Phyſik und Chemie überlaſſen bleiben; ſie liegt nicht im Berufe der allgemeinen Metaphyſik*).

XI.

Die harte, maſſive Thatſächlichkeit und Handgreiflichkeit der Körperwelt, in ihrem ſo auffallenden Contraſt zu der Unſichtbarkeit und Ungreifbarkeit bloßer Gedanken, iſt zunächſt kein Beweis dafür, daß die Körper realer wären als der Geiſt; ſodann aber iſt ſie auch dafür kein Beweis, daß die Körper eine abſolute, von unſerem Wahrnehmen und Vorſtellen unabhängige Realität beſäßen; ja ſie ſchützt die Körper durchaus nicht vor dem Schickſal, durch ſtreng logiſches Denken in ein Syſtem von Äußerungen oder Manifeſtationen unſichtbarer Kräfte aufgelöſt zu werden. Thatſache bleibt freilich Thatſache, und Handgreiflichkeit bleibt Handgreiflichkeit. Aber handgreiflich oder undurchdringlich ſind die körperlichen Dinge — für unſeren Taſtſinn, ſichtbar und farbig ſind ſie — für unſeren Geſichtſinn, empiriſch real ſind ſie — für ein wahrnehmendes, erfahrungmachendes, erkennendes Subject; und wenn wir durch ſtreng folgerichtige logiſche Analyſe zu dem Reſultat gelangen, es ſei am wahrſcheinlichſten, daß dieſe harte, maſſive, ſichtbare, greifbare Körperwelt mit aller ihrer Undurchdringlichkeit, Schwere und raumerfüllenden Maſſivität bis in's Kleine und Kleinſte hinab lediglich das Phänomen und Erzeugniß einer Welt

*) Es ſei hier auf Dasjenige hingewieſen, was im dritten Abſchnitt der „Gedanken über Natur und Naturerkenntniß“, Band I dieſes Werkes, S. 208—230, auseinandergeſetzt worden iſt. Als letzte Grenzen aller Atomiſtik ſind dort aufgewieſen: a) die Relativität der Größenbegriffe, b) die Irreductibilität des Geiſtigen, c) die Phänomenalität des Raumes.

unſichtbarer, aber geſetzlich wirkender Kräfte ſei, ſo wird hiermit ihre thatſächliche Exiſtenz und empiriſche Realität nicht im Entfernteſten angetaſtet, erſchüttert oder angezweifelt ſein. Der flüſſige Waſſertropfen ebenſo wie der unzerbrechbar harte Diamantkryſtall, die federleichte Cirruswolke ebenſo wie das centnerſchwere Eiſengewicht ſind nach dynamiſtiſcher Auffaſſung nichts Anderes als „krafterfüllte Räume voll raumerfüllender Kräfte“; und daß dieſe Auffaſſung höhere Wahrſcheinlichkeit beſitzt, als die demokritiſch-carteſianiſche Fiction, daß Waſſertropfen, Diamant, Wolken und Eiſengewicht lediglich Aggregate von Staubkörnern wären, wird hoffentlich aus der vorangegangenen Betrachtung zu völliger Evidenz erhoben worden ſein. Wiederholt und mit Nachdruck müſſen wir es betonen: das nachweisbar Conſtante, das wirklich Dauerhafte, das im Wechſel und zeitlichen Abfluß des phyſiſchen Geſchehens unabänderlich Beharrende ſind nicht etwa die Phänomene, nicht die ſichtbaren und greifbaren Eigenſchaften der Dinge, ſondern allein die *Geſetze*, nach denen der fortwährende Wechſel der Phänomene abläuft. Selbſt das Gewicht eines Körpers, obwohl feuerfeſt und in der Verbrennung Stand haltend, beharrt nicht, ſondern ändert ſich; aber das Geſetz der Schwere, welchem gemäß der Körper je nach ſeiner Entfernung vom Gravitationsmittelpunkt bald dieſes, bald jenes Gewicht haben muß, — dieſes *beharrt*. Im Grunde genommen war dieſe bedeutungsſchwere Einſicht ſchon der eſoteriſche Wahrheitskern der *pythagoreiſchen Philoſophie*, ſoweit dieſelbe ſich nicht in eine ſpielende Zahlenſymbolik und grübelnde Zahlenmyſtik verirrt hat. Überhaupt, der alte, echte, urſprüngliche, jungfräuliche Pythagoreismus mit ſeiner aus Geometrie, Muſik und Aſtronomie geſchöpften Lehre von der Weſenhaftigkeit und Subſtanzialität der im Wechſel des Geſchehens beharrenden, alles Sein und Werden beherrſchenden mathematiſchen Weltgeſetzlichkeit iſt ein ſehr gutes Syſtem; er hat Hand und Fuß und enthält ohne Zweifel eine bewunderungswürdige Approximation

an die Wahrheit. Kopernicus hat sich selbst einen Pythagoreer genannt; und eben derselbe Kerngedanke ist es, welcher alle großen Koryphäen der neueren Naturerklärung, von Kopernicus, Kepler und Galilei an bis auf Newton und seine Nachfolger in ihrem Sinnen, Forschen, Beobachten und Denken beherrscht und beseelt. Wirkliche Naturerkenntniß und eigentliches Naturverständniß reicht gerade soweit, als wohlbewährte mathematische Theorie der Naturerscheinungen reicht; nicht einen Schritt weiter. Daher: „Μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰςίτω!“ — Die Gesetze also sind das im Wechsel Beharrende, der Kosmos in der Natur, Dasjenige, worauf die Logik der Thatsachen beruht. Freilich sind die Gesetze etwas nur Formales, der Ausdruck der überall und immer gleichmäßig wirkenden Kräfte. Was die Kräfte an sich, ihrem inneren Wesen nach sein mögen, entzieht sich unserem empirischen Wissen, und wir legen daher mit Newton freimüthig das Bekenntniß ab, daß uns nur die „causa formalis et mathematica“ bekannt ist, die „causa vera“ der Gravitationsphänomene sowie anderer Kraftwirkungen ein Unbekanntes bleibt. Der Grund der Weltgesetzlichkeit liegt jenseits und außerhalb unseres Bewußtseins.

Bei logischer Zergliederung enthüllt sich nun aber der Begriff der Kraft als Sprößling des allgemeinmenschlichen Gedankens der Causalität, und hiermit treffen wir denn auf ein Princip, welches in seiner Zusammenkoppelung mit dem Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz zu den wesentlichsten Grundsteinen der in der Physik latentliegenden Metaphysik gehört. Beide miteinander vereint sind unentbehrliche Bestandtheile des metaphysischen Fundaments der wissenschaftlichen Weltbetrachtung.

Ich nenne das Princip der Causalität und den Gedanken des Causalitätsverhältnisses nicht eine angeborene Idee, aber ein allgemeinmenschlicher Gedanke ist es allerdings, keineswegs ein ausschließliches Privilegium der Philosophie oder der gestrengen

Wiſſenſchaft. Urſache (causa), Wirkung (effectus), ſowie der Begriff eines nothwendigen Zuſammenhangs zwiſchen beiden (nexus causalis) ſind Begriffe, die auf ſämmtlichen Entwicklungsſtufen der menſchlichen Intelligenz, wiewohl in ſehr verſchiedener Ausgeſtaltung, wiederkehren. Das Kind theilt ſie mit dem tiefſinnigſten Gelehrten; in der mythendichtenden Phantaſie herrſchen ſie ebenſogut wie im aufgeklärteſten Rationalismus verſtandesmäßiger Welterkenntniß. Darüber, daß Alles ſeine Urſache haben müſſe, und daß Alles, was geſchieht, Wirkung irgendwelcher Urſachen ſei, iſt in der That unter ſämmtlichen Vernunftbegabten consensus communis vorhanden. Nur die beſondere Art, wie man ſich die Urſachen vorſtellt, die Anſicht darüber, was eigentlich als wirkende Urſachen aufzufaſſen ſei, erweiſt ſich auf verſchiedenen Bildungs- und Culturſtufen als ſehr verſchieden. In der mythologiſchen Vorſtellungsſphäre denkt der Menſch anthropopathiſch, indem er ſich die Urſachen der Ereigniſſe als Handlungen und Willensäußerungen von Dämonen und Göttern vorſtellt. In der wiſſenſchaftlichen Vorſtellungsſphäre kehrt derſelbe Cauſalitätsgedanke, nur ſeines phantaſtiſchen Inhalts beraubt, logiſch gereinigt und mathematiſch geſchärft, wieder und bildet ſo ein weſentliches Inventarſtück des philoſophiſchen Gedankenarſenals. Die beſondere Geſtalt nun aber, welche der Cauſalitätsgedanke in der hauptſächlich von Galilei begründeten Epoche des wiſſenſchaftlichen Denkens angenommen hat, iſt ein immanenter Occaſionalismus. Als wirkende Urſachen (causae efficientes) eines Vorgangs werden die Kräfte angeſehen, als Gelegenheitsurſache (causa occasionalis) die Combination von Bedingungen, bei deren Zuſammentreffen eben jener Vorgang regelmäßig eintritt; aus beiden zuſammengenommen reſultirt der betreffende Vorgang mit cauſaler Nothwendigkeit*). Sämmtliche erklärenden Wiſſenſchaften, von der

*) Die allerſchärfſte, vollkommenſte Geſtalt erhält dieſer durchſichtige Begriffsſchematismus in der wiſſenſchaftlichſten aller Naturwiſſenſchaften,

Astronomie bis zur Psychologie, von der Physik bis zur Nationalökonomie, haben diesen Begriffsapparat miteinander gemein.

XII.

„Aus gleichen Ursachen geht stets die gleiche Wirkung hervor", oder noch genauer: „Wo und wann auch immer im unendlichen Raum und in der anfangs- und endlosen Zeit dieselbe Combination von Bedingungen eintritt, da erfolgt auch aus ihr derselbe quantitativ wie qualitativ bestimmte Effect"; — das ist das wissenschaftliche Causalitätsprincip, welches sich, wie man sieht, von dem populären Causalitätsgedanken durch viel schärfere Bestimmtheit unterscheidet. Durch *diese* Formel wird aus dem räumlich-zeitlichen Universum jeder Zufall, jede Willkür, jede Ausnahme von der Regel hinausverbannt, wie durch den Satz von der Beharrlichkeit der Substanz jedes Entstehen aus Nichts und Verschwinden zu Nichts, jede Zunahme und Abnahme des Realen bestritten wird. Unveränderlichkeit der Kräfte, Allgegenwart der Gesetze, strenge Regelmäßigkeit alles Wirkens und Geschehens sind die Merkmale, die das *wissenschaftliche* Causalitätsprincip enthält; und zwar beansprucht es absolute Gültigkeit für sämmtliche Arten des Geschehens überhaupt, von den Bewegungen der Planetensysteme und Fixsternsysteme an bis hinein zu den geheimnißvollen Molecularprocessen in unserem Gehirn. Wenn dieses Princip richtig ist, so ist der ganze Weltlauf, die ganze Succession der Weltzustände in der Zeit mit eindeutiger Nothwendigkeit bestimmt, und wir haben einen universellen Determinismus.

Angesichts eines so weitumfassenden, ja allumfassenden, die ganze Ewigkeit und Unendlichkeit mit einem Griff umspannenden Princips muß sich die Kritik herausgefordert fühlen zu der Ge-

---

der analytischen Mechanik. — Vgl. die Abhandlung: „Die mechanische Naturerklärung", Band I dieses Werkes, S. 46—88.

wiſſensfrage: Woher wiſſen wir das? Ja, wiſſen wir es überhaupt, oder glauben wir es nur? Was iſt eigentlich dieſer bis zur Vermeſſenheit kühne Satz? Iſt er Axiom, oder Empeirem, oder Poſtulat? Leuchtet er, wie das Principium Contradictionis, von ſelbſt ein? Läßt er ſich irgendwie beweiſen? Und wenn nicht, was berechtigt oder verpflichtet unſeren Verſtand, ihn für wahr zu halten?

Die dogmatiſche Metaphyſik von Carteſius und Spinoza bis auf Leibnitz und Wolff hielt ihn für eine veritas aeterna und angeborene Idee. Hume erklärt ihn für ein ſubjectives Erzeugniß der Vorſtellungsaſſociation, indem er die exspectatio casuum similium aus pſychologiſcher Gewöhnung und Gewohnheit ableitet; und wenn er hierin Recht hätte, ſo würde damit zwar über die ſubjective Entſtehungsart, aber durchaus nicht über die objective Gültigkeit oder Ungültigkeit des Princips entſchieden ſein. Kant hält ihn für ein ſynthetiſches Urtheil a priori, für einen „Grundſatz des reinen Verſtandes", für allgemein und nothwendig in Hinſicht auf alle „Erſcheinungen" und liefert in den „Analogieen der Erfahrung" ſeinen außerordentlich tief eindringenden, ſcharf durchdachten, aber doch nicht mit Unrecht angezweifelten Beweis dafür, daß ohne Vorausſetzung des Princips der Cauſalität eine Unterſcheidung zwiſchen ſubjectiver (d. h. relativ zufälliger) Succeſſion des Wahrnehmens und objectiver (d. h. nothwendiger) Succeſſion des Wahrgenommenen, alſo eine Erkenntniß der objectiven Zeitordnung der Phänomene unmöglich ſein würde, mithin die Erfahrung ſelbſt nicht zu Stande kommen könnte.

Demgegenüber muß Folgendes feſtgeſtellt werden Erſtens: der Satz iſt nicht in demſelben Sinne wie die Denkprincipien der reinen Logik und die Grundſätze der Mathematik ein Axiom; denn denken und vorſtellen läßt ſich ſein contradictoriſches Gegentheil ſehr wohl; denken und imaginiren kann man es ſich ſehr gut, daß anſtatt conſtanter Geſetzlichkeit regelloſe Willkür, Zufall und

Wunder in der Welt herrſchte, daß aus genau den gleichen Urſachen das eine Mal dieſer, das andere Mal ein ganz anderer Effect hervorgienge. Zweitens: Er iſt ebenſowenig ein inductiv erwieſenes oder erweisbares Empeirem; denn da die perſönliche Erfahrung des Einzelmenſchen und auch die Geſammterfahrung des ganzen Menſchengeſchlechts räumlich und zeitlich ſehr eng begrenzt iſt und aus der Unendlichkeit des Raumes, aus der Ewigkeit des Zeitverlaufs nur ein verſchwindend geringes Bruchſtück umfaßt, ſo können wir durch inductive Erfahrungsſchlüſſe niemals den univerſellen, für alle Räume und alle Zeiten Geltung beanſpruchenden Satz begründen, daß überall und immer, ein für alle Mal aus gleichen Urſachen dieſelben Wirkungen hervorgehen müßten. Nur ſoviel kann zugeſtanden werden, daß unſere eng beſchränkte Erfahrung niemals eine wohlverbürgte negative Inſtanz aufgewieſen hat, und daß durch dieſen Mangel an negativen Inſtanzen unſer ſubjectives Zutrauen auf ſtrenge Allgemeingültigkeit des Cauſalitätsprincips weſentlich geſtärkt und befeſtigt wird. Um die Sache beim rechten Namen zu nennen, ſo iſt dieſes Princip eine berechtigte und bewährte Hypotheſe, ein unentbehrliches wiſſenſchaftliches Poſtulat; es beſitzt als ſtillſchweigend zu Grunde gelegte Interpolationsmaxime eine relative Apriorität, inſofern bei Annahme ſeiner Ungültigkeit ſofort alle wiſſenſchaftliche Welterklärung aufhören würde*). Geſetzt, man wollte, als vollendeter Skeptiker, von der entgegengeſetzten Hypotheſe ausgehen, alſo in allem Ernſt die Annahme machen, es ſei nicht nur denkbar, ſondern realiter möglich, daß aus der Urſache A, welche jetzt und hier die Wirkung B nach ſich zieht, an anderen Stellen des Raumes und der Zeit anſtatt des B, vielmehr die Wirkung C oder D oder X hervorgienge, ſo würde der Weltlauf irrationell, für unſere Vernunft unfaßbar.

*) Vgl. „Klimax der Theorieen", Seite 85—92.

Wo ein absolutes Wunder einträte, wo die Naturgesetze durchbrochen und suspendirt würden, da hätte die Erklärbarkeit der Thatsachen ein Ende, unser Verstand stünde still, wir verstünden die Welt nicht mehr, und anstatt der Natur hätten wir ein phantastisches Zaubermärchen vor uns. Es verhält sich also mit dem Princip der Causalität ganz ähnlich wie mit dem von der Beharrlichkeit der Substanz. Kant behauptet zuviel, wenn er lehrt, ohne das Causalitätsprincip sei Erfahrung unmöglich; er hätte Recht gehabt, zu sagen: ohne Voraussetzung strenger Allgemeingültigkeit des Causalitätsprincips ist Erfahrungswissenschaft unmöglich. Auf dieser von den Thatsachen niemals widerlegten, durch das Eintreffen der Prophezeiungen der Astronomie, Physik, Chemie ꝛc. wohlbewährten Voraussetzung beruht das Recht des menschlichen Verstandes, irgendwelche empirisch aufgefundene Regel als objectiv gültiges Gesetz zu proclamiren. Eben diese Voraussetzung aber enthält versteckter Weise den hochbedeutsamen metaphysischen Satz: Es herrscht im Laufe der Natur eine Logik der Thatsachen, welche der Logik der Gedanken in unserem Kopfe genau correspondirt, dergestalt daß die Natur gezwungen ist, Dasjenige wirklich geschehen zu lassen, was auf subjectiver Seite durch richtige Schlüsse aus richtigen Prämissen erschlossen ist. —

Blicken wir jetzt auf den Gedankengang dieses zweiten Buches zurück, suchen wir die Summe daraus zu ziehen, fragen wir uns, unter vorläufiger Ausschließung alles Geistigen, Seelischen, Seelenhaften in der Welt und mit alleiniger Berücksichtigung des Körperlichen, also der lediglich physikalisch-chemischen Natur, der todten, leblosen oder doch scheintodten Materie, was sich über das Verhältniß von Sein und Geschehen im Universum als glaubenswürdigste Ansicht aussprechen läßt, so kommen wir zu folgendem Ergebniß.

Innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft ist es eine

Annahme von hoher Wahrſcheinlichkeit, daß es eine unüberſehbare Vielheit untheilbarer Subſtanzen gibt, die vermöge ihnen immanenter Kräfte nach feſtſtehenden Geſetzen in dynamiſcher Wechſelwirkung begriffen ſind und hierdurch das Geſammtphänomen des zeitlichen Ablaufs ſinnlichwahrnehmbarer Veränderungen in der materiellen Natur hervorbringen. Dieſe Anſicht beruht auf mehrfach hypothetiſcher Baſis. Hypothetiſch vorausgeſetzt wird ein abſoluter euklidiſcher Raum, hypothetiſch vorausgeſetzt eine abſolute neutoniſche Zeit; hypothetiſch angenommen wird der Satz von der Beharrlichkeit der Subſtanz, hypothetiſch angenommen die Allgemeingültigkeit des Princips der Cauſalität. Dieſes ganze theoretiſche Weltbild hängt in letzter Inſtanz von den urſprünglichen Erkenntnißformen und von der metakosmiſchen Conſtitution des menſchlichen Bewußtſeins ab. Der Grund dafür aber, daß innerhalb des uns erſcheinenden Univerſums conſtante Geſetzlichkeit, nicht regelloſer Zufall herrſcht, läßt ſich empiriſch weder nachweiſen, noch erreichen.

Drittes Buch.

Stoff und Form, Mechanismus und Teleologie.

XIII.

Wie die Naturzweckmäßigkeit unter die dunkelſten, am meiſten unverſtandenen Geheimniſſe dieſes räthſelreichen Univerſums gehört, ſo gehört die Teleologie unter die ſchwierigſten, am meiſten mißverſtandenen Begriffe der philoſophiſchen Gedankenwelt; ſie iſt ein Begriff, über deſſen Inhalt und deſſen Berechtigung ſelbſt tiefdenkende Geiſter, wie Spinoza, ſo unrichtige und ſchiefe Urtheile

gefällt haben, daß man ſeinen wahren Sinn, damit zugleich aber ſein unverlierbares Recht erſt von Neuem wiederentdecken und aus einem wüſten Haufen jahrhundertelanger Polemik herausgraben muß. Was Teleologie heißt, das kann, um dies gleich hier vorauszuſagen, nur Derjenige begreifen, welcher den klaſſiſchen Urſprungsort dieſes inhaltſchweren Gedankens, die Metaphyſik des Ariſtoteles gründlich kennengelernt hat und dieſes großartige Syſtem mit dem Maaßſtabe von Kant's Kritik der Urtheilskraft zu meſſen verſteht. Die Naturzweckmäßigkeit zeigt ſich am unmittelbarſten und augenſcheinlichſten in der organiſchen Natur, in dem planmäßigen Körperbau der Pflanzen und Thiere, in der Keimentwicklung und dem Wachsthum der Lebeweſen, in der Correlation und den phyſiologiſchen Functionen ihrer Theile, in der Fortpflanzung und Erzeugung, in dem ihrer körperlichen Organiſation angepaßten Triebleben der Thiere, in ihren angeborenen Inſtincten und ihrer intellectuellen Begabung, bis hinauf zur menſchlichen Vernunft. Sodann aber auch in der unorganiſchen Natur und ihrem Verhältniß zu den organiſchen Geſchöpfen, in der Entſtehung des Kosmos aus dem Chaos, in der Zuſammenballung des formloſen Weltſtoffs zu einem Syſtem kugelförmiger, beſtimmte Bahnen durchlaufender Planeten, in der kosmogoniſchen Herſtellung aller Mittel, um auf dem Boden lebloſer Materie lebendigen, beſeelten Weſen die Exiſtenz zu ermöglichen, in der präſtabilirten Harmonie, die zwiſchen Lebendigem und Unlebendigem obwaltet. Wie entſpringt die organiſirte Welt aus unorganiſchem Stoff, das Lebendige aus dem Todten, das Planvolle, bewunderungswürdig Zweckmäßige aus dem planlos blinden Spiel ſelbſtloſer Körperelemente, das kunſtvoll Geformte aus geſtaltloſem Dunſt und Staub? Jedenfalls durch Entwicklung. Daß Entwicklung ſtattfindet, daß Höheres aus Niederem, Vollkommenes aus Unvollkommenem ſich entfaltet und hervorringt, dies ſehen wir und wiſſen wir. Aber nur ein Denken, welches gerade da zu denken aufhört,

wo das Problem eben beginnt, kann ſich mit der unerklärten Thatſache der Entwicklung befriedigt fühlen. Denn gerade darum handelt es ſich ja, wie Entwicklung möglich iſt, wie Vervollkommnung, Höherbildung, Emporgang, Perfectibilität bei durchgängig gleicher, anarchiſcher oder ochlokratiſcher, zielloſer Mechanik der Atome denkbar ſein ſoll? Wie kommt denn die Natur dazu, nicht ewig ein chaotiſcher Staubwirbel und Dunſtnebel zu bleiben, ſondern ſich durch phyſikaliſche und chemiſche Mechanik der Atome ſehende Augen, hörende Ohren, fühlende Nerven, beugende und ſtreckende Muskeln, denkfähige Gehirne, — ſchließlich eine Logik, eine Vernunft, eine Ethik zu erſchaffen? Wie kann ſie das? —

Indeſſen der begriffliche Gegenſatz von Mechanismus und Teleologie, Naturcauſalität und Naturtechnik hat zu ſeiner logiſchen Vorſtufe einen anderen Gegenſatz, der ſchon früher berührt worden iſt; nämlich den zwiſchen Stoff (ὕλη) und Form (εἶδος, μορφή).

Wir haben im vorangehenden Buche erkannt, daß es zwiſchen den beiden Extremen des Eleatenthums und des Herakliteerthums zwei verſchiedene Vermittlungstheorieen gibt; erſtens die pluraliſtiſche, ſich zum Atomismus zuſpitzende Weltanſicht, welche alles phyſiſche Geſchehen auf Wechſelwirkung unzähliger Maſſenpunkte zurückführen will, zweitens die platoniſche Ideenlehre, oder allgemeiner die platoniſch-ariſtoteliſche, von der Scholaſtik des Mittelalters ausgeſponnene Lehre von der Subſtanzialität der Formen. Nachdem nun der erſte dieſer zwei Denkwege bis zu einem gewiſſen Abſchluß hin verfolgt worden iſt, wollen wir jetzt den zweiten Denkweg betreten und ſtellen folgende Erwägung an. Wer unter Vorausſetzung des von uns als Hypotheſe und Poſtulat enthüllten Princips von der Beharrlichkeit der Subſtanz an die Erſcheinungen herantritt und das im Fluſſe des Geſchehens, im Wechſel von Entſtehen und Vergehen dauerhaft Reale herauszufinden ſucht, der ſteht vor zwei verſchiedenen Denkmöglichkeiten. Entweder er geht von dem Umſtand aus, daß ſämmtliche materielle Dinge phyſiſch

theilbar ſind, und gelangt dann durch imaginäre Aufhebung jeglichen Zuſammenhangs und aller Zuſammenſetzung zu dem Begriff der letzten, nicht weiter theilbaren, mithin einfachen Urbeſtandtheile des Univerſums, zu dem Weltſtaub der unentſtandenen, unvergänglichen Atome. Oder er geht von dem anderen Umſtand aus, daß nicht nur menſchliche Kunſtproducte, ſondern auch Naturerzeugniſſe daſind, die nur ſolange mit ſich identiſch und unter denſelben Namen und Begriff ſubſumirbar bleiben, als ihre Form, ihre typiſche Geſtalt oder ihr Formgeſetz unverändert bleibt. Schon bei den Kryſtallen iſt dies der Fall. In noch weit höherem Grade aber gilt es für die Organismen, die organiſchen Naturweſen, an denen bei unaufhörlichem Wechſel des relativ gleichgültigen Stoffes die Form oder der Typus als das charakteriſtiſche, zur Namengebung und Subſumtion herausfordernde Merkmal unbedingt in den Vordergrund tritt. Ein Menſch, ein Thier, eine Pflanze ſind Das, was ſie ſind, nämlich Menſch, Thier und Pflanze, wenn und weil trotz alles Stoffwechſels die mit jenen Namen bezeichnete Form ſich erhält; wozu nun noch die allgemein bekannte, aber höchſt erſtaunliche Thatſache kommt, daß im Wechſel des Entſtehens und Vergehens, über Geburt und Tod der Individuen hinaus immer dieſelben Typen wiederkehren, ſich von Neuem erzeugen und von Generation zu Generation weitererben, alſo eine Beharrlichkeit erweiſen, die der Vergänglichkeit der Einzeldinge Trotz zu bieten und zu ſpotten ſcheint. Die Realität dieſer Formen und Formgeſetze iſt, verglichen mit der vergänglichen Scheinrealität des immer werdenden, wechſelnden, veränderlichen Stoffes der Dinge eine wahre, *ſubſtanzielle* Realität; ſie ſtehen im Strom des Geſchehens feſt, wie die Form des Waſſerfalls im Wechſel des ſtrömenden Waſſers feſtſteht, oder beſſer wie das Geſetz des Hebels, das Geſetz der Schwere u. ſ. w. im Wechſel der phyſiſchen Einzelereigniſſe feſtſteht. Hier liegt der metaphyſiſche Ort der *platoniſchen Ideenlehre*, als deren Vorläufer die *pythagoreiſche* Lehre von

der Beharrlichkeit des Syſtems der mathematiſchen Weltgeſetze betrachtet werden muß. Nun war allerdings Platon Dichter und Denker zu gleicher Zeit; und wer dürfte ſich wohl rühmen, bei Platon Wahrheit und Dichtung, Poeſie und Philoſophie ganz ſtreng unterſcheiden zu können? Dies wird bei Platon wie bei Goethe und bei manchem anderen Genius der Menſchheit ſchwer ausführbar ſein. Aber wenn man mit möglichſt proſaiſchem, nüchternen Verſtande alles Phantaſtiſche, Allegoriſche, Mythiſche, Myſtiſche, Poetiſch-Überſchwängliche, womit Platon im Phaedrus, im Timaeus, in der Republik und anderwärts ſeine Philoſopheme umhüllt, alles nach heutigen Begriffen Veraltete, Unreife aus der platoniſchen Philoſophie ausgeſchieden denkt, ſo bleibt als Kern eine Weltauffaſſung übrig, die, unabhängig von jeder beſonderen Zeitſtrömung und von allem Fortſchritt der Erfahrungswiſſenſchaften, auf ſämmtlichen Entwicklungsſtufen des menſchlichen Geiſtes wiederkehren kann. „Πάντα ῥεῖ“ lehrt Heraklit; „τὰ εἴδη μένει“ erwidert Platon. Der Platonismus iſt Realismus der Formen, hingegen die ſeit dreihundert Jahren zur Geltung gelangte Naturauffaſſung iſt Realismus des Stoffes. Aber es muß wohl erwogen werden, daß die heute in Geltung ſtehende Auffaſſung, welche die Materie als das im Werden Beharrende anſieht, zugleich an die Beharrlichkeit der Geſetze glauben muß, außerdem aber auf der Behauptung einer nicht nur empiriſchen, ſondern abſoluten Realität des Raumes und der Zeit beruht, welches, wenn nicht als bloße Hypotheſe erkannt, ein alle wirkliche und mögliche Erfahrung ſammt unſerem Bewußtſein überſchreitendes, transſcendentes Dogma iſt. Der Platonismus ferner lehrt Beharrlichkeit der Gattungstypen, während unſere heutige Deſcendenztheorie Veränderlichkeit der Genera und Species behauptet. Aber es muß wohl bedacht werden, daß man nur die platoniſche Idee in etwas modernere Begriffe zu überſetzen braucht, um ihre tiefere Berechtigung ein-

zuſehen. Wir brauchen nur die Definition aufzuſtellen: „unter der platoniſchen Idee einer Naturgattung iſt das Naturgeſetz zu verſtehen, nach welchem beim Zuſammentreffen gewiſſer Bedingungen ſtets und überall ein Weſen von dem Typus dieſer Gattung entſtehen muß", — dann ſtimmt die ganze Ideenlehre mit den weſentlichen Grundgedanken der modernen Naturanſicht viel beſſer überein, als der aus empiriſcher Beobachtung der Phänomene abſtrahirte, über die Grundräthſel des organiſchen Lebens rathlos oder gleichgültig hinweggehende Gedankenapparat der Deſcendenztheorie*).

XIV.

Im Gebiet der Artefacte und der menſchlichen Kunſtfertigkeit beſteht zwiſchen der Form und dem Zweck eines Gegenſtandes der allerinnigſte, nothwendigſte Zuſammenhang, inſofern an einem von Menſchenhand hervorgebrachten Werkzeug, einem Geräth, Gefäß, Gebäude u. ſ. w. die Form durch den Zweck beſtimmt, und der Zweck durch die Form erreicht wird. Je geeigneter die Form für Erreichung des Zweckes iſt, um ſo zweckmäßiger erſcheint uns das Artefact; wie dieſes an Stuhl und Tiſch, an Becher und Schüſſel, an Meſſer und Hammer, an Haus und Hütte, ſowie an tauſend anderen Dingen ohne weiteres einleuchtet. Auch bei jenen zuſammengeſetzteren, ſelbſtarbeitenden Werkzeugen, die man Maſchinen nennt, welche in einem Syſtem beweglich miteinander verbundener Theile beſtehen und durch Naturkräfte wie Wind und Waſſerkraft, Dampf oder Elektricität getrieben und im Gang erhalten werden, iſt dies offenbar der Fall. Und zwar noch in erhöhtem Grade, gleichſam in zweiter Potenz. Denn die Zweckmäßigkeit der Maſchine hängt davon ab, daß erſtens jeder einzelne ihrer Theile die für ſeine Specialfunction

*) Ich verzichte hier darauf, analoge Stellen aus meinen übrigen Schriften zu citiren; weil die Citate zu maſſenhaft werden würden.

geeignete Form beſitzt, und daß zweitens alle ihre Theile in richtiger Anordnung combinirt, in der richtigen Form zuſammengeſetzt ſind. Der Menſch als ſtrebendes, berechnendes, handelndes Weſen verfolgt Zwecke; um häufig wiederkehrende oder permanente Zwecke zu erreichen, erfindet und geſtaltet er Werkzeuge (ὄργανα), und die Zweckmäßigkeit dieſer Werkzeuge beruht darauf, daß dem Stoffe (ὕλη) die für Erreichung des Zweckes (τέλος) erforderliche Form (εἶδος) gegeben wird. Ebenſo verfährt, wie es ſcheint, die Natur; womit denn der Grundgedanke der ſogenannten Teleologie ziemlich einfach und ungezwungen eingeführt iſt. — Nicht durch Zauberei, nicht durch Magie, ſondern durch angemeſſene Verwendung der herrſchenden Geſetze und wirkenden Naturkräfte erreicht der Menſch ſeine Zwecke und gibt er ſeinen Werkzeugen die zweckmäßige Form. Ebenſo verfährt die Natur; nur noch unendlich viel kunſtvoller und genialer als der Menſch; ſie iſt der genialſte aller Techniker; ſie, die den Menſchen ſelbſt hervorgebracht hat, und deren uns zum größten Theil unbegreifliche Genialität allerdings den Eindruck von Wunder und Magie machen muß. Denn ſie wirkt und arbeitet wie ein Nachtwandler, der, am Morgen aus dem Schlummer erwachend, ſelbſt nicht weiß, wie er Das zu Stande bringen konnte, was er im Schlafe gethan und hervorgebracht hat. Ein tiefes, räthſelhaftes Dunkel lagert hierüber ausgebreitet.

Der anthropologiſche Urſprung des metaphyſiſchen Zweckbegriffs iſt zweifellos und klar, inſofern dieſer Begriff unmittelbar aus dem Seelenleben bewußter und wollender Weſen, z. B. des Menſchen, entnommen und dann auf die Erſcheinungen und das Wirken der Natur übertragen wird; daher denn manche kritiſche Gegner der Teleologie, von Lucretius an bis auf Spinoza, dieſe ganze Lehre als einen beſchränkten Anthropomorphismus, eine unberechtigte Vermenſchlichung der Natur getadelt haben; — ein Tadel, der theilweiſe auf mangelhafter Naturkenntniß beruht.

Zweckmäßigkeit, Zielſtrebigkeit, Abzwecken, Hinzielen und Hinarbeiten auf feſtſtehende Zwecke, Lenkung des Geſchehens durch herrſchende Zweckideen, Erreichung des Ziels durch Anwendung der paſſenden Mittel — das iſt es ja, was uns überall im Leben, Thun und Treiben der Menſchen, und auch der Thiere, als große Thatſache entgegentritt. Zur Übertragung dieſes Begriffsapparates aber auf das natürliche Geſchehen und die Producte der Natur ergibt ſich reichlicher Anlaß. Wo und wann wir im Bereiche der Natur ein Geſchöpf antreffen, welches aus einem Syſtem verſchiedener, mannigfaltig geformter Theile beſteht, die in ſolcher Form miteinander combinirt ſind, daß ſie ſich zum Ganzen wie deſſen Werkzeuge (ὄργανα) verhalten, alſo durch ihre Form das Ganze zum Daſein befähigen, da muß uns ein ſolches Naturproduct als höchſt zweckmäßig erſcheinen; und wenn es nun überdies ſeine eigenen, für das Daſein des Ganzen erforderlichen ὄργανα ſelber hervorbringt, alſo Selbſturſache (causa sui) und Selbſtzweck (finis sui) iſt, ſo iſt es ein Werkzeug in dritter Potenz, wie die Maſchine ein Werkzeug in zweiter Potenz iſt, mithin ein ganz erſtaunliches, alle menſchliche Technik an Genialität ſehr weit übertreffendes Zweckmäßigkeits-Wunder. Dieſes aber iſt am allerangenſcheinlichſten der Fall bei den Organismen, den Pflanzen, Thieren und Menſchen. Laſſen wir für's Erſte die pſychiſchen Attribute und Seelenthätigkeiten der animaliſchen Weſen noch ganz außer Betracht, faſſen wir allein ihre leibliche Erſcheinung, ihren anatomiſchen Körperbau und ihren phyſiologiſchen Lebensproceß in's Auge, ſo ſind die Organismen ſo gewachſen und ſo gebaut, daß das Individuum zunächſt ſich ſelber im Daſein erhält, weiterhin aber durch die Function beſtimmt geformter Theile ſeine Gattung im Daſein erhält. Die blind arbeitenden phyſikaliſchen und chemiſchen Naturkräfte, die wirkenden Urſachen (causae efficientes), aus deren Wirkſamkeit ein ſo bewunderungswürdiges Geſchöpf wie der Menſch mit cauſaler Nothwendigkeit hervorgehen muß, ſind

uns zunächſt ganz unbekannt; dagegen ſpringt es in die Augen, inwiefern eine ſo erſtaunliche Combination beweglicher Gliedmaßen, willkürlich und unwillkürlich ſich zuſammenziehender und ausdehnender Muskeln, verdauender, aſſimilirender, blutbereitender Eingeweide, künſtlicher Sinneswerkzeuge u. ſ. w. ein höchſt zweckmäßiges Mittel iſt, um das ganze Weſen im Leben zu erhalten und auch durch gewiſſe causae occasionales die Entſtehung ihnen formähnlicher Individuen desſelben Gattungstypus zu verurſachen. Jedes animaliſche Individuum iſt eine in ſich abgeſchloſſene Einheit; aber nicht, wie ein Stein oder ein Planet, vermöge der Identität des Stoffes, ſondern dadurch, daß trotz und in allem Wechſel des Stoffes die Form und das Formgeſetz des zuſammenhängenden Ganzen ſowie ſeiner Organe ſich erhält, welche Form (εἶδος, μορφή) eben geeignet und in planmäßiger Weiſe darauf berechnet erſcheint, ſich ſelbſt immer von Neuem wiederzuerzeugen. Welche menſchliche Kunſt oder Wiſſenſchaft reicht an ein ſolches Zweckmäßigkeitswunder der Natur heran? — Unzweifelhaft werden wir dem allgemeinen Cauſalitätsprincip entſprechend vorausſetzen, daß auch ein ſolches Weſen durch die geſetzmäßige Wirkſamkeit allgemeiner Naturkräfte mit cauſaler Naturnothwendigkeit zu Stande kommt. Aber ſolange wir über dieſen vorausgeſetzten und poſtulirten Cauſalnexus noch völlig im Unklaren ſind, ſolange der von Kant herbeigewünſchte, jedoch nicht erwartete „Newton des Grashalms" noch fehlt, ſolange wird dem denkenden Verſtande einer derartigen Naturerſcheinung gegenüber nur der Zweckmäßigkeitsbegriff und der Formbegriff zu Gebote ſtehen. Angenommen aber, wir kämen wirklich einmal in den Beſitz des Einblickes in das cauſale Zuſtandekommen eines Weſens wie der Menſch, dann würden wir trotzdem nicht aufhören, ſeine Form zweckmäßig zu finden; ebenſowenig als Derjenige, welcher das Getriebe und die Entſtehung einer Dampfmaſchine durchſchaut, ſie zweckmäßig zu finden aufhört. Im

Gegentheil! Der vollkommenſte Mechaniker wäre auch der vollkommenſte Teleolog.

An einer von Menſchenhand gebauten Maſchine ſtehen der mechaniſche Cauſalzuſammenhang (nexus effectivus) und der teleologiſche Zweckzuſammenhang (nexus finalis) durchaus nicht miteinander in Widerſpruch; vielmehr decken ſie ſich Glied für Glied; oder richtiger: Jener wird von dieſem eingeſchloſſen und involvirt. Ob es ſich mit den Werken der Natur ebenſo verhält, das bleibt vorläufig ein Problem.

XV.

Die Metaphyſik des Ariſtoteles, die ſo lange Jahrhunderte hindurch im Orient und Occident, bei Chriſten und bei Arabern, bei Kirchengläubigen und bei Ketzern, von Bagdad bis nach Cordova, von Paris bis nach Prag, von Oxford bis nach Piſa als Gipfel menſchlicher Weltweisheit gegolten hat, die von Averroës und von Dante Alighieri gleichermaßen als höchſte philoſophiſche Autorität verehrt wird, und die, trotz der heftigſten Angriffe in der Umwälzungsperiode der Renaiſſance, auch nach dem Anbruch der neueren Zeit für ganz hervorragende Denker, wie für Leibnitz, maaßgebende Geltung beibehält, iſt der klaſſiſche Urſprungsort der philoſophiſchen Naturzwecklehre. Sie hat die teleologiſche Weltanſicht im großartigſten Stile aufgebaut. Wenn man ſie vom Standpunkt moderner Wiſſenſchaft aus gerecht beurtheilen will, ſo wird man ihr zwar Einſeitigkeit, aber nicht Verfehltheit vorwerfen dürfen; und bewußter oder unbewußter Weiſe ſind wir eigentlich noch heute Ariſtoteliker*). Dem Sachkundigen

*) Man hat die Metaphyſik des Ariſtoteles auf die altindiſche Sankhya-Philoſophie des Kapila zurückführen wollen, unter Hinweiſung darauf, daß Alexander ſeinem Lehrer Ariſtoteles nicht nur merkwürdige Naturobjecte, ſondern auch zahlreiche Bücher aus Indien nach Griechenland geſendet hat. Indeſſen dieſe Conjectur iſt doch etwas phan-

und Geſchichtskundigen iſt es wohl bemerklich, daß Ariſtoteles ſeine metaphyſiſchen Cardinalgedanken und Hauptbegriffe aus der organiſchen Natur abſtrahirt hat, um ſie dann auf die unorganiſche Natur und die Welt im Ganzen zu übertragen. Keimanlage oder reale Möglichkeit (δύναμις) und Verwirklichung (ἐνέργεια), Vorherrſchen oder Oberherrſchaft der Form (εἶδος) über den Stoff (ὕλη), Entwicklung, d. h. Übergang von der Dynamis in die Energeia, Hinſtreben und Hinarbeiten auf Ziel und Zweck (τέλος), ſowie der merkwürdige, bedeutungsſchwere Begriff der Ἐντελέχεια oder Desjenigen, welches ſeinen ihm immanenten Zweck realiſirt, — Alles iſt aus der organiſchen Natur entlehnt und dann auf das Univerſum übertragen. Es liegt etwas Geheimnißvolles, dunkel Verhülltes, wunderlich Condenſirtes in dem Wort und in dem Begriff der Entelechie, — gerade ſo wie in Dem, was ihm in der Natur der Dinge entſpricht. Entelechie war auch ein Lieblingswort Goethe's. In dem Ei liegt δυνάμει das künftige Geſchöpf, in dem Samenkorn δυνάμει die künftige Pflanze, und das fertige, reife Geſchöpf, die durch Wachsthum entfaltete Pflanze iſt ἐνεργείᾳ Ebendasſelbe, was das Ei, das Samenkorn δυνάμει war. Ein ſolches Weſen iſt Entelechie. Und ſo verhält es ſich mit der ganzen Welt, als welche überall von realen Möglichkeiten und Lebenskeimen erfüllt iſt, überall mit der ganzen Zukunft ſchwangergeht, und von der rohen Urmaterie (πρώτη ὕλη), dem

---

taſtiſch. Analogieen mögen ja vorhanden ſein; aber nicht jede Analogie beruht auf Entlehnung. Unabhängig und ſelbſtändig, dabei aber in vollkommner Analogie hat ſich bei verſchiedenen, weitgetrennten Culturvölkern die Logik, die Arithmetik, die Geometrie ausgebildet. Eben ſolche Analogieen gibt es in der Poeſie, in der Mythologie, in der Philoſophie und in manchen anderen Sphären. Was unſeren Gegenſtand betrifft, ſo handelt es ſich eben, wie ſchon früher bemerkt worden iſt, in der Metaphyſik um typiſche Gedanken, typiſche Denkmöglichkeiten, die von Ort und Zeit unabhängig ſind, um Denkwege, die der Verſtand ſelbſtändig und frei von jeder Schultradition, vermöge des gemeinſamen Gattungstypus der menſchlichen Intelligenz jederzeit und überall entdecken und einſchlagen kann.

geſtaltloſen δυνάμει ὄν, dem noch ungeformten Subſtrat aller Dinge an, einem inneren Trieb, Streben, Begehren (ὄρεξις) gehorchend, durch das Stufenreich der höheren und höheren Naturformen hindurchwandert bis zum höchſten irdiſchen εἶδος, dem Menſchentypus, hinauf. — Einſeitigkeit der Teleologie kann man dem Ariſtoteles vorwerfen und häufige Vernachläſſigung der wirkenden Urſachen; man kann die Art, wie er ſich zur Natur verhält, mit dem Verhalten eines Mannes vergleichen, der den Zweck einer Maſchine genau kennt, während er ſich um das cauſale Getriebe, den Mechanismus der Maſchinerie wenig zu bekümmern ſcheint. Aber das iſt offenbar nur eine Unterlaſſungsſünde, nur eine Lücke, keine poſitive Unrichtigkeit; und vielleicht begieng Ariſtoteles dieſe Unterlaſſung nur deshalb, weil ihm die von uns Heutigen geforderte Cauſalerklärung aller Proceſſe und Erſcheinungen bis zum Lebensproceß des Menſchen hinauf unausführbar erſchien. Ich habe an anderen Stellen den Nachweis erbracht, daß der ariſtoteliſche Begriff der realen Möglichkeit oder Dynamis ſich durch ſämmtliche Wiſſenſchaften unſerer Zeit hindurchzieht, in der Mechanik als potenzielle Energie oder Spannkraft, in der Biologie als Keimanlage, „Bildungstrieb", Keimkraft ꝛc., in der Pſychologie als latente oder virtuelle Vorſtellung auftritt (Bd. I dieſes Werkes, S. 11–18). Ich habe ferner gezeigt, daß die moderne Deſcendenztheorie und der Darwinismus von teleologiſchen Begriffen voll iſt (a. a. O. Bd. I, S. 111—121), und daß die ganze natürliche Kosmogonie ohne jeden Zwang in den Rahmen der ariſtoteliſchen Metaphyſik aufgenommen, ihr ſubſumirt werden kann (Bd. I, S. 159—167). Auf dieſe Stellen mag hier kurz hinverwieſen werden.

Wendet man ſich von den Gedanken zu den Thatſachen, vom abſtracten Begriff der Teleologie zur Betrachtung der concreten Erſcheinungen, auf die er angewendet werden ſoll, ſo wird man gut thun, im Anſchluß an Kant's Kritik der Urtheilskraft §§ 63—67 einen ſcharfen Unterſchied zu machen zwiſchen der

relativen, äußeren Naturzweckmäßigkeit, vermöge welcher eine untere, niedrigere Naturſtufe als zweckmäßiges Mittel für die Exiſtenz einer anderen, höheren Naturſtufe erſcheint, und der inneren, abſoluten Naturzweckmäßigkeit, vermöge welcher ein Naturproduct als Selbſtzweck (finis sui) daſteht. Sodann läßt ſich beim Überblick über die Geſammtordnung des Univerſums nicht verkennen, daß jene äußere, relative Zweckmäßigkeit ſämmtliche Naturſtufen von der niedrigſten bis zur höchſten hinauf zu einem großen Nexus finalis zuſammenbindet, und daß die innere, abſolute Zweckmäßigkeit überall im Reiche der Organismen als herrſchende Regel erſcheint.

Betrachten wir zunächſt die äußere Zweckmäßigkeit. Planmäßig iſt die Vertheilung und Bewegungsart der Geſtirne im Weltraum; unzählige Sterne bewegen ſich in ſolchen Bahnen und in ſolchen Diſtanzen, daß ſie ruhig coexiſtiren können, nicht aber in ein Chaos zuſammenſtürzen. Planmäßig iſt inſonderheit die Anordnung unſeres Planetenſyſtems; jeder Planet hat die Umlaufsgeſchwindigkeit, welche ſeiner Entfernung von der Sonne angemeſſen iſt und ihn daran verhindert, entweder in die Sonne hineinzufallen oder aus ihrem Gravitationsbereich in den unendlichen Raum zu entfliehen; die gegenſeitigen Störungen und Perturbationen der Planeten müſſen ſich, wie Newton gezeigt hat, immer wieder ausgleichen, ſo daß der Gravitationstheorie gemäß die Stabilität des Planetenſyſtems für eine unermeßliche Zukunft geſichert iſt. Planmäßig ſcheint der Makrokosmos darauf berechnet, daß unſere Erde, wie wohl gar mancher andere Weltkörper, von lebendigen Weſen bewohnt werden kann. Planmäßig wird die Atmoſphäre von der Gravitationsanziehung an die Erde gefeſſelt und kann ſich nicht in's Unendliche verflüchtigen; Luft, Waſſer und Land, phyſikaliſche und chemiſche Proceſſe, Sonnenlicht und Sonnenwärme arbeiten zuſammen, um das Daſein einer Pflanzenwelt zu ermöglichen, ohne welche wiederum die Thierwelt und

der Menſch nicht exiſtiren könnte. Die organiſche, lebendige Natur ſteht im eigentlichen wie im übertragenen Sinne des Wortes auf den Schultern der unorganiſchen Natur, welche ſich zu ihr wie das Mittel zum Zwecke verhält. Das Niedere iſt im Stufenbau des Univerſums Mittel zum Zweck der Exiſtenz des Höheren. Von der bloß wachſenden, blühenden, fruchttragenden Pflanze an bis hinauf zum Menſchen, der vernünftig denkt, handelt und die höchſte Blüthe der Intelligenz in ſich entwickelt, ſieht man ein großes Stufenreich, eine Hierarchie immer höher potenzirter Fähigkeiten, Functionen, Formen und Leiſtungen errichtet und aufgebaut.

Solche Beobachtungen führen ſtetig hinüber zu jener inneren, abſoluten Zweckmäßigkeit, vermöge welcher ein lebendiges, organiſches Geſchöpf als ein teleologiſches Wunderwerk der Natur erſcheinen muß. Der Organismus iſt, nach Kant's höchſt geiſtvoller Definition, ein Weſen, worin Alles, das Ganze und ſeine Theile, wechſelſeitig Zweck und auch Mittel, Urſache und auch Wirkung iſt, alſo finis sui und causa sui. Man betrachte den anatomiſchen Bau und die phyſiologiſchen Functionen eines Säugethiers, wobei man ſich nebenher an die berühmte Fabel des Menenius Agrippa erinnern mag. Dieſes Geſchöpf mit ſeinem Glied für Glied planmäßig gebauten Knochengerüſt, ſeiner dazu paſſenden beweglichen Musculatur, ſeinem vielverzweigten ſenſiblen und motoriſchen Nervenſyſtem, ſeinen künſtlichen Sinneswerkzeugen, mit der wohlberechneten genauen Anpaſſung ſeiner Organe an das Medium, in dem es lebt, und an die Nahrung, von der es lebt, mit der harmoniſchen Correlation ſeiner Theile und der auf ein beſtimmtes Ziel hinarbeitenden Convergenz ihres Wachsthums — iſt in der That ein Zweckmäßigkeitswunder, mit welchem verglichen auch die künſtlichſte von Menſchen ausgeſonnene und conſtruirte Maſchinerie ſich wie ein armſeliges Kinderſpiel ausnimmt. Oder man nehme die ſexuellen Verhältniſſe und den ganz augen-

ſcheinlich auf Erhaltung der Gattungen abzielenden Sexualproceß. Die Natur hat den Mann für das Weib und das Weib für den Mann organiſirt. Die Geſchlechtstheile des Männchens und die des Weibchens ſind aufeinander berechnet; ſie paſſen genau zueinander, wie der Saugapparat des Säuglings zu den Zitzen der Mutterbruſt. Hier herrſcht wirkliche, unzweifelhafte Harmonia praestabilita*). Und daß nun dem Körperbau ſowie den leiblichen Functionen in dieſer wie in jeder anderen Beziehung die pſychiſchen Functionen, das Seelenleben, die Neigungen, Bedürfniſſe, Beſtrebungen, Begierden und Inſtincte auf's planvollſte und zweckmäßigſte entſprechen, was bedarf es hierüber noch weiterer Worte? Es iſt Alles in anatomiſcher, in phyſiologiſcher und in pſychologiſcher Hinſicht auf's ſinnreichſte darauf berechnet, um den vorausgeſetzten Zweck der Natur, nämlich die Erhaltung der Gattung und die Entſtehung immer neuer Individuen mit einer gewiſſen Unvermeidlichkeit herbeizuführen. — Weiterhin aber: die ganze Naturordnung, von den phyſikaliſchen und chemiſchen Kräften der anorganiſchen Materie an bis zur Erzeugung und zum Körperbau der organiſchen Lebeweſen hinauf, iſt darauf eingerichtet, um zuerſt aus rohem Stoff kugelförmige Planeten wie unſere Erde zu erſchaffen, und dann auf dieſem Planeten immer vollkommener und höher werdende Geſchöpfe vom Protoplasma bis zum Menſchen hin hervorzubringen.

Dies iſt Naturtechnik, zum Unterſchied vom Naturmecha-

---

*) Eine erſchöpfende Zergliederung des räthſelhaft complicirten Phänomens organiſcher Zweckmäßigkeit erfordert tiefbohrende Gedankenarbeit. Als weſentlichſte Merkmale und Attribute des Organismus, im Unterſchied und Gegenſatz zum unorganiſchen Naturproduct, habe ich anderwärts mit Benutzung nur theilweiſe gebräuchlicher Namen die folgenden angegeben: 1) Subſtanzialität der Form, 2) Zielſtrebigkeit, Entelechie, 3) Individuelle Autoplaſtik, 4) Generelle Autoplaſtik, Palingeneſie, 5) Cauſale und teleologiſche Correlation, 6) Autotelie. — Siehe Band I dieſes Werkes, Seite 239—241.

nismus. Das besagt der berühmte Satz des Aristoteles: Ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιεῖ. Natura nihil frustra facit.

XVI.

Als negative Instanz und mächtiger Hauptteinwurf gegen die Teleologie könnten die mancherlei Zweckwidrigkeiten und Unzweckmäßigkeiten angeführt werden, die es neben den Zweckmäßigkeiten gibt; die Fehlgriffe der Natur, die Mißbildungen und Mißgeburten, die Krüppel, die Lahmen, die Blindgeborenen und Taubstummen, die Säugethiere mit zwei Köpfen oder mit geschlossenem After, die Mikrokephalen, Anenkephalen u. s. w. Allein seltsam! Diese Mißbildungen wirken gerade umgekehrt; sie vermindern nicht, sondern erhöhen sogar unser Erstaunen über die Zweckthätigkeit und Zielstrebigkeit der Natur. Bei dem Blindgeborenen ist der Augapfel offenbar auf das Sehen berechnet, nur leider ist die Pupille gegen das Licht geschlossen; bei dem Anenkephalus ist der ganze Leib planmäßig zum Leben organisirt, nur leider fehlt das Gehirn und der Schädel ist leer. Ganz offenbar arbeitet hier Alles auf ein fest bestimmtes Ziel hin, nur leider wird dieses Ziel nicht vollständig erreicht. Was ist denn das für ein räthselhaftes, fast unheimliches, dämonisches Etwas, welches hier im Inneren wirkt? Was ist das für ein bewußtlos in der Tiefe arbeitender, aus der Nacht bloßer Möglichkeit zum Lichte der Verwirklichung hinaufstrebender, aber sein Ziel nicht ganz erreichender Künstler? Gerade diese in Mißbildungen auslaufenden Entwicklungsprocesse drängen uns den Begriff einer blinden, geheimnißvollen, auf ganz bestimmte Ziele hinarbeitenden Zweckthätigkeit in der Natur unabweisbar auf. Sie sind ganz wesentlich teleologische Processe. Sodann aber sind die Mißgeburten doch nur verhältnißmäßig seltene Ausnahmen von der Regel und heben durch den Contrast die Norm; sie steigern daher unsere Verwunderung über die überschwängliche Zweckmäßigkeit und Planmäßigkeit im Bau und Wachsthum der normalen Organismen,

die denn doch die weit überwiegende Majorität bilden. Man nehme nur das menſchliche Auge, dieſes wunderbare optiſche Organ, dieſe von ſelbſt gewachſene, lebendige, auf Entſtehung von Bildern berechnete Camera obscura. Wie kommt denn die blindwirkende Natur dazu, ein ſolches optiſches Kunſtwerk zu erſchaffen? wie kann ſie das? Die menſchliche Technik wird von der Naturtechnik himmelweit übertroffen und gänzlich in den Schatten geſtellt. Jene Mißbildungen und Anomalieen würde Ariſtoteles auf ein Widerſtreben der Materie, oder auf ihre Unfähigkeit, den angeſtrebten Naturzweck, die reine Form, ganz und voll zu erreichen zurückführen, oder auf eine Durchkreuzung antagoniſtiſcher Factoren. Im Ganzen und Großen aber ſcheint es angeſichts der Überfülle von Belegen für eine in der geſammten Weltordnung herrſchende Planmäßigkeit, als wäre das Recht der Teleologie ſchlechterdings unantaſtbar; und ſo ſollte man denn meinen, nur ein ſolches Syſtem, welches nach Art der ariſtoteliſchen Metaphyſik die causae finales in ſich aufnimmt und mit den causis efficientibus irgendwie in logiſchen Einklang bringt, könne dem unergründlich tiefen Weſen der ſchaffenden Natur einigermaßen gerecht werden und adäquat ſein. In irgendwelcher Geſtalt, als platoniſche Ideen, oder ariſtoteliſche Entelechieen, als formae substantiales, oder auch als leibnitziſche Monaden ſcheinen die Naturzwecke ganz unvermeidlich zu ſein.

Trotzdem lehrt die Geſchichte der Philoſophie, daß es in alter und neuer Zeit radicale Gegner aller Teleologie gegeben hat; darunter Denker von ſo hervorragender Größe wie Lucretius, Bacon v. Verulam, Carteſius und Spinoza. Unterwirft man aber ihre Zweckfeindſchaft und Antiteleologie einer genaueren Prüfung, ſo zeigt es ſich, daß ſie aus ſehr verſchiedenen Denkmotiven entſpringt und mindeſtens zum Theil auf Mißverſtändniſſen und Sachunkenntniß beruht; auch hier aber handelt es ſich um typiſche, vom jeweiligen Culturzuſtand und vom Fortſchritt

der Erfahrungswiſſenſchaften unabhängige Gedanken. Bei dem Lucretius wirken ein metaphyſiſches und ein methodologiſches Motiv zuſammen. Sein metaphyſiſches Motiv iſt ſeine Bekämpfung des Götterglaubens und Feindſchaft gegen die Volksreligion; er glaubt, wie ſo Mancher vor ihm und nach ihm, jede Teleologie ſei eo ipso Phyſikotheologie, und ſchüttet aus dieſem Grunde das Kind mit dem Bade aus. Hierzu kommt bei ihm als halbbewußtes methodologiſches Motiv die wiſſenſchaftliche Überzeugung, daß wirkliche Naturerklärung in der Ableitung der Phänomene aus den wirkenden Urſachen beſtehe, daß daher die causae finales ein ſtörendes Vorurtheil, ein bloßes Asylum ignorantiae ſeien, welches den Verſtand davon abhält, in die wahren Entſtehungsgründe einzudringen, und inſofern als Hemmſchuh des wiſſenſchaftlichen Fortſchritts wirkt. Beide Motive ſind Irrthümer. Denn was das Erſte betrifft, ſo iſt Teleologie durchaus nicht identiſch mit der Phyſikotheologie; es hat einerſeits überzeugte Theiſten gegeben, die von der Teleologie nichts wiſſen wollten, wie z. B. Carteſius; es gibt andererſeits ausgeſprochene Atheiſten, die zugleich als warme, beredtſame Vertheidiger der Teleologie auftreten, wie beiſpielsweiſe Schopenhauer. Was aber das Zweite betrifft, ſo muß allerdings zugegeben werden, daß einſeitige, die Erforſchung der wirkenden Urſachen völlig vernachläſſigende Teleologie als Hemmſchuh der Wiſſenſchaften wirkt; aber zu verwerfen wäre die Naturzwecklehre nur dann, wenn ſie mit der Annahme einer durchgängigen mechaniſch-cauſalen Erklärbarkeit der Phänomene in Widerſpruch ſtünde. Wie wenig jedoch dieſes der Fall iſt, das haben wir mindeſtens auf anthropologiſch-techniſchem Gebiete bereits erkannt, woſelbſt es offen zu Tage liegt, daß bei dem Getriebe einer von Menſchen gebauten Maſchine der nexus finalis den nexus effectivus in ſich ſchließt und mit ihm Glied für Glied zuſammenfällt. Der vollkommenſte Mechaniker iſt hier der vollkommenſte Teleolog. — Wenden wir uns

ferner an den Bacon v. Verulam, ſo iſt ſeine Polemik gegen die Zwecklehre zunächſt nichts Anderes als ein integrirender Beſtandtheil ſeiner Bekämpfung der mittelalterlichen Scholaſtik, welche freilich einen ſprechenden Beleg dafür liefert, wie bloßes abſtractes Nachgrübeln über die Natur bei faſt gänzlichem Mangel an Thatſachenerfahrung ſich in einſeitige Teleologie verwirren und zu totaler Unfruchtbarkeit verurtheilt bleiben kann. Deshalb rechnet Bacon die causae finales unter die „Idola“ und weiſt ſie aus der Philoſophie hinweg in die geheiligte Domäne der Theologie. Er ſagt einmal ſehr ſcharf: Causa finalis tantum abest ut prosit, ut etiam scientias corrumpat, nisi in hominis actionibus. Nov. Org. II, aph. 2. Ein anderes Mal bemerkt er ſehr witzig: „Die Erforſchung der Zwecke iſt unfruchtbar und kinderlos, wie eine gottgeweihte Jungfrau.“ De Dign. et Augm. Scient. III, c. 4. — Was ſodann den Carteſius betrifft, ſo ſtimmt er mit Bacon in der Forderung einer rein mechaniſchen Naturerklärung durchaus überein und hat bekanntlich in ſeiner draſtiſchen Corpuscularphiloſophie dieſes Programm mit eiſerner Conſequenz durchgeführt, bis in die Erklärung des Lebensproceſſes der Thiere und Menſchen hinein. Es iſt ſein völliger Ernſt, wenn er behauptet: So wie eine Uhr (horologium) eine aus Rädern und Gewichten zuſammengeſetzte Maſchinerie (machinamentum ex rotis et ponderibus confectum) iſt, in welcher jede Bewegung mit blind naturgeſetzlicher Cauſalnothwendigkeit erfolgt, ſo ſei der menſchliche Körper ein „machinamentum ex ossibus, nervis, musculis, venis, sanguine et pellibus compositum“, in welchem, wie bei der Uhr, jede kleinſte Bewegung mit blinder Naturnothwendigkeit erfolgt. Medit. VI. Aber ſein Motiv zur Verwerfung der Zweckurſachen iſt ein ganz überraſchendes, eigenthümliches; es iſt die Unerforſchlichkeit des göttlichen Rathſchluſſes. Er meint, man ſolle ſich mit der Erkenntniß der wirkenden Urſachen begnügen und ſolle das Forſchen nach den causis finalibus bei Seite laſſen; deshalb,

weil es doch überflüſſig ſei, weil doch der kurzſichtige Menſchenverſtand nicht in das Geheimniß des göttlichen Willens einzudringen vermöge. In der That ein merkwürdiges Beiſpiel dafür, wie ein ausgeſprochen theiſtiſcher Philoſoph alle Teleologie entſchieden von ſich weiſt! — Bei Spinoza endlich iſt die Zweckfeindſchaft zunächſt die Frucht ſeines ſtarren, geometriſchen Determinismus und Pantheismus, der jede anthropomorphiſtiſche Gottesidee als einen beſchränkten Irrwahn verwirft. Er verwechſelt, ebenſo wie Lucretius, die Teleologie mit der Phyſikotheologie. Weiterhin aber beruht ſeine Stellung zu dem teleologiſchen Problem einerſeits darauf, daß ihm die Thatſachen der organiſchen Natur faſt unbekannt und nur die mechaniſchen Proceſſe in der lebloſen Natur einigermaßen vertraut zu ſein ſcheinen; andererſeits beruht ſie auf einem ſtarken Mißverſtändniß der ariſtoteliſchen Metaphyſik. Aus dieſem Beiden geht ſein Grundirrthum und πρῶτον ψεῦδος hervor, daß er nämlich das Zweckmäßigſein der Naturproducte mit ihrem Für-Menſchen-Nützlichſein identificirt. (Sed dum quaesiverunt ostendere, naturam nihil frustra (hoc est quod in usum hominum non sit) agere, — —. Ethica, I. Appendix.) Wäre es ſo, dann freilich hätte Spinoza wohl Recht. In der That aber verhält ſich die Sache ganz anders. Für Ariſtoteles und im Sinne der wahren Teleologie iſt ein Naturgeſchöpf, z. B. ein Thier, nicht deshalb „zweckmäßig", weil es der Menſch für ſeine Zwecke benutzen, etwa verzehren oder zu ſeinem Sklaven machen kann, ſondern deshalb, weil es als Selbſtzweck vermöge ſeiner körperlich-ſeeliſchen Organiſation ſich ſelbſt im Leben erhalten und durch Zeugung Seinesgleichen in's Leben ſetzen kann.

Sehen wir von ſolchen Mißverſtändniſſen, die ſich in der Geſchichte der Philoſophie bis auf die Gegenwart herab unzählige Male wiederholt haben, ab, dann culminirt unſer Problem in der Doppelfrage, inwieweit eine mechaniſche Cauſalerklärung der Zweck-

mäßigkeitswunder in der Natur möglich ist, und ob die teleologische mit der mechanischen Auffassung, die Idee der Naturtechnik mit der Idee des durchgeführten Naturmechanismus vereinbar ist.

XVII.

Nur über das Ungewöhnliche wundert sich der gewöhnliche Kopf; über das Gewöhnliche erstaunt der ungewöhnliche Kopf. So erstaunte Newton über den Umstand, daß ein Apfel vom Baume herunterfiel, und entdeckte in Folge dessen das Gesetz der Gravitation. Nichts ist unbegreiflicher, als daß es Philosophen gegeben hat, die Alles begreiflich fanden. Wenn man unter Zugrundelegung des immanenten Occasionalismus, zu welchem sich, wie wir im vorigen Buche gesehen haben, der Causalitätsgedanke in der neueren Naturwissenschaft ausgestaltet hat, die schwierige Frage aufwirft, ob und inwieweit eine mechanische Causalerklärung der im Universum vorliegenden Zweckmäßigkeitswunder möglich sei, so könnte man zunächst meinen, die Antwort hierauf bestehe in einer Wanderung durch die sogenannte natürliche Schöpfungsgeschichte. Man könnte also den oft beschriebenen Weg durchwandern, der mit der Kant-Laplace'schen Kosmogonie beginnt und nach manchen Zwischenstationen schließlich in die neuere Descendenztheorie ausläuft. Indessen auf diesem Wege trifft man meistentheils nur Gelegenheitsursachen (causas occasionales) an, während die wirkenden Ursachen (causae efficientes), d. h. die Naturkräfte, unbekannt und in Dunkel verhüllt bleiben; man muß das Räthsel der Urzeugung (generatio aequivoca) als unerklärte Thatsache hinnehmen oder vielmehr als Hypothese postuliren und sieht sich am Ende vor das große Geheimniß gestellt, wie eigentlich Beseelung und Geist in die materielle Welt hineingerathen, oder vielmehr aus ihr hervorgegangen ist. Nehmen wir also an, der Kant-Laplace'sche Urnebel, der schon mit sämmtlichen zukünftigen Geschöpfen schwanger gieng, habe sich durch die Rota-

tionsgeſchwindigkeit ſeiner Achſendrehung, durch Ringbildung u. ſ. w. mit mechaniſcher Nothwendigkeit in ein Syſtem kugelförmiger Planeten und Monde umgewandelt, die, der neutoniſchen Gravitationstheorie gemäß ihrer Schwerkraft und dem Trägheitsgeſetz folgend, um die Sonne herumlaufen. Der anfangs glühende, von einer heißen Dampfhülle umgebene Planet habe ſich allmählich durch Wärmeausſtrahlung inſoweit abgekühlt, daß auf ſeiner erſtarrten Felſenkruſte flüſſiges Waſſer exiſtiren kann. Nehmen wir ferner an, daß die Uratmoſphäre des Erdballs außer anderen Gasarten eine hinreichende Menge von Kohlenſäure enthalten habe. Dann waren die äußeren Lebensbedingungen für die Exiſtenz einer Pflanzenwelt erfüllt. Wie nun zuerſt Pflanzen, hierauf Thiere entſtanden ſein mögen, wie überhaupt organiſche Lebenskeime, entwicklungsfähige Zellen, Protozoen, Urorganismen aus lebloſem, unorganiſchem Stoff, aus todter oder doch ſcheintodter Materie durch Urzeugung entſprungen ſein können, dies entzieht ſich unſerer Einſicht; die generatio aequivoca iſt noch immer ein ungelöſtes Problem, und es fehlt uns alſo an dieſer Stelle durchaus der Einblick in den mechaniſchen Cauſalnexus. Zwar iſt es neuerdings mehrfach gelungen, organiſche Stoffe, wie Harnſtoff und Indigo, außerhalb des Organismus auf rein chemiſchem Wege herzuſtellen; aber ſolange nicht der Homunculus hervorgebracht iſt, d. h. künſtliche generatio aequivoca, alſo Erzeugung organiſcher Keime und lebendiger Weſen durch phyſikaliſch-chemiſche Experimente zu Stande gebracht iſt, ſolange bleibt nur die Annahme übrig, daß im Organismus zu den uns bekannten phyſikaliſchen und chemiſchen Kräften noch irgendein unbekanntes Etwas hinzukomme, ein geſtaltenbildender Factor, der die Kräfte der unorganiſchen Natur als Mittel und Werkzeug benutzt, um das Lebloſe zu verlebendigen, das Unorganiſche zu organiſiren. Dieſes unbekannte, plaſtiſch geſtaltende Etwas, heiße es nun Bildungstrieb, Nisus formativus, Lebenskraft oder „die organiſchen Bildungsgeſetze“, iſt eben da; und

wenn wir es nicht kennen, ſo wird hiermit zwar eine Lücke in unſerem Wiſſen aufgedeckt, aber nicht eine Lücke in der Natur der Dinge conſtatirt. Überhaupt ſind wir bei Betrachtung der organiſchen Geſchöpfe zwar häufig in der Lage, die phyſiologiſchen Leiſtungen der Körperorgane aus wirkenden Urſachen zu begreifen, aber für die Entſtehung dieſer Organe kennen wir die wirkenden Urſachen nicht. Daß z. B. das Auge nach den allgemeinen Geſetzen der Lichtbrechung die Bilder auf der Netzhaut entwirft, oder daß die Beugungen und Streckungen der Arme und Beine durch Contraction beſtimmter Muskelgruppen nach mechaniſchen Hebelgeſetzen mit cauſaler Naturnothwendigkeit entſtehen, dies ſehen wir ſehr wohl ein; aber von welchen wirkenden Urſachen die Knochen, Gelenke, Sehnen, Muskeln und Nerven dieſer Gliedmaßen mit Cauſalnothwendigkeit hervorgebracht werden mögen, davon wiſſen wir Nichts. Ebenſo leuchtet uns in ſehr vielen Fällen die Endurſache der Körperorgane mit überwältigender Evidenz ein, während die Entſtehungsurſache dieſer Organe in tiefſtes Dunkel verhüllt bleibt. Die Endurſache, den Zweck, das οὗ ἕνεκα der Zähne, des Schlundes, der Speiſeröhre, des Magens und der Gedärme erkennen wir ſehr genau, die wirkende Urſache aber, das ὑφ' οὗ, woraus dieſes teleologiſch eng zuſammengehörige Syſtem von Organen als Wirkung entſteht, ſind uns verborgen. Daß Zähne, Schlund, Speiſeröhre, Magen und Gedärme kunſtvoll und planmäßig zum Zweck des Eſſens, Schluckens, Verdauens, mit einem Wort zum Zweck der Ernährung geſchaffen ſind, iſt ganz unzweifelhaft; aber von den Naturkräften, durch deren blinde Wirkſamkeit dieſe auf denſelben einheitlichen Zweck berechneten Organe und die auf eben jenen einheitlichen Zweck hinzielende Convergenz des Wachsthums dieſer Organe als cauſal nothwendiges Erzeugniß in's Daſein gerufen wird, wiſſen wir ſo gut wie Nichts. In dieſe klaffende Lücke des mechaniſchen Cauſalnexus greift nun bekanntlich die neuere Deſcen-

denztheorie ein. Ihr allgemeines Programm hat Kant in der Kritik der Urtheilskraft § 80 aufgestellt; später aber ist sie von J. Lamark, von Geoffroy St. Hilaire und schließlich von Darwin in verschiedener Weise fachwissenschaftlich ausgeführt worden. Bei Darwin speciell nimmt sie die Form der Selectionstheorie an. Was die Descendenztheorie im Allgemeinen anbelangt, so will sie zeigen, wie höhere Gattungen durch Umbildung und Ausbildung aus niedrigeren Gattungen hervorgehen, und wie der ganze vielverzweigte Stammbaum niederer und höherer Organismen aus den allereinfachsten Urorganismen allmählich hervorwächst. Was den, nachgerade oft genug besprochenen und auch von mir an den verschiedensten Stellen kritisch beurtheilen, Darwinismus im Besonderen anbelangt, so will er zeigen, wie unter Voraussetzung der Erblichkeit und Variabilität der organischen Eigenschaften durch den Kampf um's Dasein eine Austilgung des Unpassenden, ein Übrigbleiben des Passendsten, eine natürliche Auslese und Züchtung, eine Vervollkommnung der Lebewesen, eine Differenzirung der Arten, ein Fortschritt der Organisation sich vollziehen konnte, der, mit den ersten Lebenskeimen und entwicklungsfähigen Zellen beginnend, im Lauf sehr langer, geologischer Zeiträume bis zu der gestaltenreichen Mannigfaltigkeit der heute lebenden Thiergattungen und Pflanzengattungen emporgediehen ist. Betrachten wir nun diese Theorieen vom Standpunkte unseres metaphysischen Problems aus, so wird Folgendes darüber zu sagen sein. Genealogieen, Stammbäume, Ahnengallerieen, ob nun von Individuen oder von organischen Gattungen und Arten die Rede ist, haben nur historischen Werth, aber keinen Causalwerth; denn sie setzen die Hauptsache, nämlich die organische Entwicklungsfähigkeit, voraus, ohne sie auf wirkende Ursachen zurückzuführen, d. h. aus Grundkräften der Natur als nothwendige Wirkung abzuleiten. Der Darwinismus speciell sammt dem Kampf um's Dasein und der Natural Selection würde ohne Voraus-

setzung der Erblichkeit, der Variabilität, der organischen Entwicklungsfähigkeit und Fortpflanzungsfähigkeit, kurz ohne Voraussetzung des organischen Lebens unmöglich sein. Gerade diese Urphänomene und Grundfactoren der Darwin'schen Theorie sind aber, ebenso wie die Urzeugung (generatio aequivoca), in causaler Hinsicht ungelöste Probleme, höchst verwickelte Naturgeheimnisse, denen die Mechanik, Physik und Chemie rathlos gegenüberstehen, und deren causale Deduction aus wirkenden Ursachen (Naturkräften) vollständig fehlt. Bei einiger Überlegung aber erkennt man außerdem, daß diese Grundfactoren des Darwinismus wesentlich teleologische Phänomene sind und durchaus in die Begriffssphäre der aristotelischen Metaphysik hineingehören. Entwicklungsfähigkeit des organischen Keimes ist eine Tendenz, eine Zielstrebigkeit, ein Hinzielen und Hinarbeiten auf Herstellung eines Geschöpfes von bestimmtem Gattungstypus (εἶδος); Erblichkeit ist eine Tendenz, ein Hinarbeiten auf Wiederholung der elterlichen Eigenschaften am neuentstehenden Individuum*). Erzeugung,

*) Um es etwas anders auszudrücken, so heißt Erblichkeit der räthselhafte, causal durchaus unerklärte Umstand, daß die Kinder ihren Eltern ähnlich zu sehen pflegen. Erblichkeit ist die überaus merkwürdige Thatsache, daß im menschlichen Uterus ein kleiner Mensch entsteht, nicht aber ein junges Kameel, daß aus dem Hühnerei ein Hühnchen schlüpft, nicht aber ein Frosch, und daß aus einem Weizenkorn Weizen hervorwächst, nicht aber ein Nußbaum. Aus welchen physikalischen, chemischen oder sonstigen Ursachen dies mit causaler Nothwendigkeit als Wirkung hervorgeht, wissen wir nicht. Erblichkeit heißt der Umstand, daß an einem neuentstehenden organischen Geschöpf in gesetzlich geordneter Reihenfolge sonderbarer Weise nahezu dieselben Eigenschaften, Organe, Functionen wiederkehren, die bei seinen Erzeugern und Vorfahren vorhanden gewesen sind. Warum dies geschieht, wissen wir nicht. Will man eine causale Erklärung haben, so ist nicht aus der unbegriffenen Erblichkeit das Individuum zu erklären, sondern umgekehrt aus dem begriffenen Individuum die Erblichkeit zu erklären. Die Erblichkeit ist ein ungelöstes Causalräthsel; sie beruht auf der causal unerklärten Analogie des embryonalen und postembryonalen Entwicklungsprocesses aufeinanderfolgender Generationen. Sie zeigt uns die Substanzialität der Form (εἶδος, μορφή, Aristoteles); und da

Empfängniß, Befruchtung, Fortpflanzung, embryonale Entwicklung, Wachsthum, Heranreifen sind räthselhafte Vorgänge, die auf ein bestimmtes Ziel (τέλος) hinstreben, deren Endursachen (causae finales) uns sehr wohl einleuchten, deren wirkende Ursachen (causae efficientes) uns durchaus verborgen sind. Sie sind ein sprechender Beleg für das aristotelische: Ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιεῖ, Natura nihil frustra facit. — So läuft denn die Descendenztheorie, der Kenntniß der wirkenden Ursachen ermangelnd, in Teleologie, in die Lehre von den substanziellen Formen, in das Begriffssystem des Aristoteles aus; von mechanischer Causalerklärung der Organismen und der organischen Zweckmäßigkeit sind wir weit entfernt; und der „Newton des Grashalms" verschwindet in unabsehbarer Zukunft.

Überhaupt aber und im Ganzen genommen sind kosmogonische Betrachtungen und natürliche Schöpfungsgeschichten keine causale Erklärung der Phänomene, sondern nur ein Surrogat dafür, ein Nothbehelf, ein vorläufiger Ersatz, der größtentheils mit bloßen Gelegenheitsursachen vorlieb nimmt, nur an einzelnen Stellen bis zu den wirkenden Ursachen hinabdringt, und uns anstatt der un-

---

die Entwicklung ein auf ein bestimmtes Ziel (τέλος), nämlich auf Herstellung eines zweckmäßigen Typus hinarbeitender Proceß ist, so ist sie ein eminent teleologisches Phänomen. Die Teleologie, die platonische Idee, die aristotelische δύναμις, ἐνέργεια, ἐντελέχεια stecken schon in den Grundfactoren des Darwinismus und der Descendenztheorie.

Ein Thier, welches jetzt und hier lebendig und athmend vor unseren Augen dasteht, wird nicht durch Dasjenige mechanisch erklärt, was vor tausend Jahren oder vor einer Million Jahren seine Vorfahren gewesen sind, sondern durch die Wirksamkeit der Kräfte, die gerade jetzt und hier in dem Thiere wirksam sind; durch die Kräfte, die das Thier in seiner Thiergestalt zusammenhalten, den Stoff in dieser Thiergestalt fesseln, binden, vereinigen; durch die Kräfte, ohne deren jetzt und hier obwaltende Wirksamkeit dieses Thier vor unseren Augen in Staubatome auseinanderfallen oder sich in eine Dunstwolke verflüchtigen würde. Nur wer diese geheimnißvollen, aber gesetzmäßig wirkenden Kräfte kennt, wäre im Besitz einer mechanischen Causalerklärung dieses Thieres.

erreichten cauſalen Theorie bloß eine hiſtoriſche Geneſis der Dinge darzubieten hat. Der Lauf der Planeten und Monde wird nicht durch die Kant-Laplace'ſche Hypotheſe vom Urſprung des Planetenſyſtems mechaniſch erklärt, ſondern durch die Newton'ſche Gravitationstheorie; und wer eine cauſale Erklärung des organiſchen Lebens, der organiſchen Zweckmäßigkeit liefern will, der wird nicht aus der unbegriffenen Erblichkeit das Individuum, ſondern umgekehrt aus dem begriffenen Individuum die Erblichkeit abzuleiten haben.

XVIII.

Geſetzt, es beſtünde zwiſchen Cauſalerklärung und Teleologie ein förmlicher Widerſpruch, die Idee des Naturmechanismus und die Idee der Naturtechnik wären unvereinbar und ſchlöſſen ſich gegenſeitig aus, dann würde die zweite zu Gunſten der erſten verworfen werden müſſen, weil jene uns zeigt, aus welchen Gründen eine Erſcheinung ſo, wie ſie iſt, ſein muß, gleichviel ob ſie nach menſchlichen Begriffen zweckmäßig oder zweckwidrig iſt.

Geſetzt ferner, es wäre eine durchgängige Cauſalerklärung ſämmtlicher, auch der zweckmäßigſten Naturerſcheinungen erbracht, und es zeigte ſich hierbei, daß die Zweckmäßigkeiten eine ſeltene Ausnahme von der Regel wären, die Zweckwidrigkeiten hingegen in weitaus überwiegender Majorität, dann würden wir jene Zweckmäßigkeiten mit berechtigter Skepſis als ein zufälliges Naturſpiel anſehen, wie die Felſengeſichter und die thierähnlichen Baumknorren, wir würden die teleologiſche Weltauffaſſung als ein menſchliches Wahngebilde und rein ſubjectives Vorurtheil preisgeben müſſen.

Aber weder das Erſte, noch das Zweite iſt der Fall.

Was das Erſte betrifft, ſo haben wir auf dem techniſchen Gebiet der Kunſtproducte feſtgeſtellt, daß dort von einem Widerſpruch zwiſchen Mechanismus und Teleologie garnicht die Rede

ſein kann, daß vielmehr im Bau und Getriebe einer von Menſchen erfundenen Maſchinerie der Zweckzuſammenhang (nexus finalis) und der mechaniſche Cauſalzuſammenhang (nexus effectivus) ſich congruent decken, Glied für Glied zuſammenfallen, oder genauer, daß hier der nexus finalis den nexus effectivus in ſich ſchließt und involvirt. Möglicherweiſe könnte es ſich ja auf kosmiſchem Gebiet, im Feld der freien, von ſelbſt entſtehenden, vom Menſchenwillen unabhängig zu Stande kommenden Naturproducte ebenſo verhalten, alſo der ganze Naturmechanismus als bloßes Mittel und Werkzeug im Dienſte einer ihm übergeordneten Naturtechnik ſtehen. Manche eminente Denker haben dies wirklich geglaubt und gelehrt; ſo z. B. Kant während der erſten dogmatiſchen Entwicklungsperiode ſeines Philoſophirens. Seine „Naturgeſchichte des Himmels“ unternimmt, wie man weiß, die Aufſtellung einer mechaniſchen Theorie der Entſtehung des Planetenſyſtems in der ausdrücklichen Abſicht, um den phyſikotheologiſchen Rückſchluß, den Newton von der harmoniſchen Einrichtung des Planetenſyſtems auf eine überweltliche Intelligenz gezogen hatte, durch eine naturaliſtiſche Cauſalerklärung eben dieſes bewunderungswürdigen Phänomens zu erſetzen. Aber wenn man die inhaltſchwere Vorrede zu dem genialen Werke durchlieſt, ſo wird man gewahr, daß der Urheber der naturaliſtiſchen Kosmogonie dieſe nicht etwa nur mit Teleologie, ſondern ſogar mit Phyſikotheologie für auf's vortrefflichſte zuſammenſtimmend hält; er hebt es mit Nachdruck hervor, der Umſtand, daß nach allgemeinen Geſetzen der Attraction und der Repulſion ein formloſes Nebelchaos ſich mit mechaniſcher Nothwendigkeit in einen wohlgeordneten Kosmos umwandeln könne, ſei gerade ein ſprechendes Zeugniß für die hohe Überlegenheit einer Weltintelligenz, die mit ſo einfachen Mitteln ſo Gewaltiges zu erreichen vermag. Das aber verallgemeinert ſich von ſelbſt. Der Teleologe, welcher an einen Weltplan und irgendwelche causae finales glaubt, kann ſich ſtets darauf berufen, die Geſetze der

Materie ſeien eben ſo eigenthümlich, ſo günſtig beſchaffen, daß der blinde Naturmechanismus wirkender Kräfte als geeignetes Mittel zur Verwirklichung des Weltplans und Erreichung des Weltzwecks dient, und dieſer zu dienen gezwungen iſt. Herrſchten ſtatt ihrer andere Naturgeſetze, ſo würde das rohe Chaos ein Chaos geblieben ſein, nicht aber ſich in den wohlgeordneten Kosmos umgewandelt haben. Weiterhin aber ſteht es dem Teleologen durchaus frei, ſämmtliche Geſetze der Mechanik, der Phyſik, der Chemie als geeignete Mittel zum Zweck der Herſtellung einer Weltordnung aufzufaſſen, die das Daſein lebendiger, beſeelter, ſchließlich vernünftig denkender und handelnder Weſen ermöglicht. Wenden wir uns ferner an die Deſcendenztheorie, die uns von der cauſal unerklärten generatio aequivoca durch den Stammbaum niederer und höherer Organismen bis zur Entſtehung des Menſchen hinaufführen will, ſo kann hier von einem Widerſpruch zwiſchen mechaniſcher Cauſalerklärung und teleologiſcher Weltauffaſſung erſt recht nicht die Rede ſein; ſchon aus dem einfachen Grunde, weil es eine wirkliche Cauſalerklärung der organiſchen Zweckmäßigkeit bis jetzt garnicht gibt, weil die Deſcendenztheorie, wie oben gezeigt worden iſt, nur mit Gelegenheitsurſachen operirt, während die wirkenden Urſachen im Dunkel verborgen ſind. Die Urphänomene und Grundfactoren der Deſcendenztheorie, wie Erblichkeit, Entwicklungsfähigkeit, Variabilität, Zeugungsfähigkeit ꝛc., ſind cauſale Räthſel, unerklärlich für Phyſik und Chemie; der ganze Darwinismus beruht auf teleologiſcher Baſis, er läuft auf ſubſtanzielle Formen und ariſtoteliſche Entelechieen hinaus. Allerdings ſind der Kampf um's Daſein, die Keimverſchwendung und der Maſſenmord*) für menſchliche Begriffe ein recht brutales,

*) Keimverſchwendung und Maſſenmord — das ſcheinen die einander ſeltſam widerſtreitenden Mittel der Natur bei der Regelung ihres Haushalts im Reiche der Organismen und bei der Bewirkung eines relativen Fortſchritts der Organiſation zu ſein. Ohne die üppige, ungeheure Über-

grauſames Mittel zu dem vorausgeſetzten Zweck; aber die Grauſamkeit der Mittel wäre höchſtens ein Argument gegen die Phyſikotheologie, nicht im geringſten gegen die Teleologie.

Was aber das Zweite betrifft, ſo ſind es eben die Zweckmäßigkeiten, die in der organiſchen Natur als herrſchende Regel in ungeheurer Majorität vor uns daſtehen, während die Zweckwidrigkeiten ſeltene Ausnahmen von der Regel ſind. Sehende gibt es enorm viel mehr als Blindgeborene, Hörende enorm viel mehr als Taubſtumme, wohlgelungene Geſchöpfe enorm viel mehr als Mißgeburten. Beide ſind — (trotz Kampf um's Daſein und Natural Selection, welche ſelbſt wiederum nur ver-

---

production an Lebenskeimen, an Pflanzenſamen, an thieriſchen Eiern und Spermatozoen würde vielleicht durch den Kampf um's Daſein alles Leben vernichtet und die Erde entvölkert. Und umgekehrt, ohne den Kampf um's Daſein würde jedenfalls bei der koloſſalen Überfülle lebens- und entwicklungsfähiger Pflanzen- und Thierkeime der Erdball ſehr bald übervölkert. Beides gleicht ſich gegenſeitig aus, ſchränkt ſich ein, neutraliſirt ſich und kann außerdem durch Selection einen Fortſchritt bewirken. Dies hat Darwin ganz richtig eingeſehen, und daran läßt ſich nicht rütteln. Aber eine cauſale Erklärung der immanenten Zweckmäßigkeit der Organismen liegt hierin nicht im Enfernteſten. — Selbſt Ariſtoteles, der klaſſiſche Urheber und Stammvater der philoſophiſchen Teleologie, erörtert einmal an einer merkwürdigen Stelle ſeiner Phyſik, wo er die Anſichten des Empedokles beſpricht, die Möglichkeit, ob nicht vielleicht alle Zweckmäßigkeit an Naturproducten, die uns *χάριν τοῦ βελτίονος* dazuſein ſcheint, aus einem Spiel des Zufalls, aus dem völlig abſichtsloſen, zielloſen, aber günſtigen Zuſammentreffen der Umſtände hervorgegangen ſein könnte; wobei er denn genau zu den Begriffen der natural selection und des survival of the fittest kommt. — „Man könnte annehmen", ſagt er, „diejenigen Weſen, bei denen ſich alles zufällig ſo fügt, als ob ee um eines Zweckes willen gemacht worden wäre, hätten ſich erhalten, da ſie der Zufall zweckmäßig gebildet hat; diejenigen hingegen, bei denen dies nicht der Fall war, wären zu Grunde gegangen und giengen fortwährend zu Grunde; wie nach Empedokles die Stiere mit Menſchengeſichtern." (*Ὅπου μὲν οὖν ἅπαντα συνέβη ὥσπερ καὶ εἰ ἕνεκά του ἐγίνετο, ταῦτα μὲν ἐσώθη ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδείως· ὅσα δὲ μὴ οὕτως, ἀπώλετο καὶ ἀπόλλυται, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς λέγει τὰ βουγενῆ ἀνδρόπρωρα.* Arist. Phys. II, 8). Vgl. E. Zeller, Vorträge und Abhandlungen, III, S. 37 ff.

möge natürlicher Zweckthätigkeiten möglich ſind) — in cauſaler Hinſicht gleichermaßen unerklärt. Und wenn man angeſichts der augenſcheinlich auf ein ganz beſtimmtes Ziel hinſtrebenden Entwicklung eines Vogels im Ei, eines Säugethiers im mütterlichen Uterus, einer Pflanze aus dem Samenkorn, angeſichts der wohlberechneten Convergenz des Wachsthums und der planvollen Correlation der Theile des Organismus, angeſichts der complicirten, alle Kunſtwerke menſchlicher Technik unendlich weit übertreffenden Planmäßigkeit, die uns im Körperbau und in den Functionen eines organiſchen Naturweſens entgegentritt, die Zweckmäßigkeit der Organismen für ein zufälliges Naturſpiel ausgeben wollte, ſo wäre dies eine geradezu lächerliche Abſurdität; weit lächerlicher, als wenn Jemand die Entſtehung einer Dampfmaſchine, einer Taſchenuhr oder eines griechiſchen Göttertempels für ein zufälliges Naturſpiel ausgeben wollte. Staunend ſtehen wir vor einem Wunder der Naturplaſtik und Naturtechnik, deſſen mechaniſche Cauſalerklärung aus dem Wirken phyſikaliſcher, chemiſcher und ſonſtiger Kräfte ſelbſt dem größten Scharfſinn vielleicht niemals gelingen wird. Allerdings bleibt die Durchführung des Naturmechanismus bis in die verwickeltſten Zweckmäßigkeiten hinauf dem Cauſalitätsprincip gemäß ein in ſich berechtigtes Zukunftspoſtulat; aber die teleologiſche Idee einer Naturtechnik, in deren Dienſt der ganze Naturmechanismus wirkender Kräfte ſteht, bleibt ebenſo unanfechtbar wie dieſes unerfüllte Zukunftspoſtulat.

Die ſchwierige Frage, wie eigentlich der innere, metaphyſiſche Grund der teleologiſchen Erſcheinungen, alſo das reale Weſen der causa finalis zu denken ſei, führt in Dunkelheiten, Aporieen und in den Streit der dogmatiſchen Syſteme hinein. Bei Ariſtoteles wird der geſtaltloſen ὕλη ein latentes Formbedürfniß beigelegt, ein Streben, ein Begehren (ὄρεξις, ὀρέγεσθαι), eine Begierde nach Form, eine Sehnſucht nach Geſtaltung; — „materia appetit formam“, wie die Scholaſtik ſagt. Bei Leibnitz ſind die den

Phänomenen zu Grunde liegenden Monaden aristotelische Entelechieen, mit ihnen immanentem Entwicklungsgesetz und immanenter Entwicklungstendenz. Bei Schopenhauer ist es der „Wille in der Natur", der blinde, gierige Wille zum Dasein und Leben, welcher, unbewußt nach Zielen strebend, sich in der körperlichen Organisation objectivirt, sich seine zum Leben nöthigen Leibesorgane erschafft. „Derselbe Wille, welcher den Rüssel des Elephanten nach den Blättern ausstreckt, ist es auch, der den Rüssel hervorgetrieben und gestaltet hat." Bei Schelling ist das Absolutum ein anfangs bewußtlos und blind producirendes, im Menschen aber, speciell im schaffenden Künstler zum Selbstbewußtsein gelangendes Genie, welches die ganze Naturordnung, den ganzen planmäßigen Aufbau der Naturstufen von unten bis oben aus sich hervorbringt und erzeugt. — Dies Alles sind dunkle, mystische Begriffe; dunkel und mystisch wie das Welträthsel überhaupt; dunkel und mystisch wie für uns selbst unser eigenes Wesen ist. — Wer der früher geschilderten dynamistischen Auffassung entsprechend punktuelle Kraftcentra voraussetzt, aus denen das Phänomen raumerfüllender Materialität und die Erscheinung der zeitlich ablaufenden Veränderungen der Materie entspringt, der müßte jene Substrata der Körperwelt schon mit der Fähigkeit und Tendenz zur Höherentwicklung und Vervollkommnung ausgestattet denken; ja er müßte noch weiter bis in's Letzte zurückgreifen, bis in den unbekannten Grund der Naturgesetzlichkeit.

Innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft ist die Idee des vollendeten Naturmechanismus, d. h. das Ideal einer mechanischen Causalerklärung sämmtlicher, auch der zweckmäßigsten Naturerscheinungen ein aus dem Princip der Causalität nothwendig fließendes Verstandespostulat, dessen Erfüllung als möglich vorauszusetzen und mehr und mehr zu verwirklichen als eine Grundpflicht und Lebensbedingung des wissenschaftlichen Denkens betrachtet werden muß. Die teleologische Idee der Naturtechnik aber,

in deren Dienst der causale Naturmechanismus steht, widerspricht jener Verstandesforderung keineswegs; da im Gebiete der Natur ebensogut wie im Gebiete menschlicher Kunstthätigkeit der nexus effectivus mit einem nexus finalis sich decken könnte. Diese teleologische Idee wird uns hauptsächlich durch die unerklärten Wunder der organischen Naturzweckmäßigkeit aufgedrängt. Aus rein kosmologischem oder naturphilosophischem Gesichtspunkt beurtheilt, kann die geistige Begabung eines Geschöpfes als Mittel zum Zweck seiner körperlichen Existenz, wie auch umgekehrt die körperliche Organisation als Mittel zum Zweck seiner Geistesthätigkeit aufgefaßt werden. Aber durch unser subjectives Werthurtheil fühlen wir uns genöthigt, das Geistige für werthvoller als das Materielle zu halten und somit den gesammten causalen Mechanismus der anorganischen und der organischen Natur als Mittel für die höchste Blüthe des Geistigen anzusehen. In dieser Hinsicht greift das teleologische Problem weit über die Sphäre der Natur und der Naturphilosophie hinaus.

Viertes Buch.

Materie und Geist, Nothwendigkeit und Freiheit.

XIX.

Auf der Höhe philosophischer Weltbetrachtung, deren Ziel kein anderes als der Anblick der reinen, ungeschminkten und unverschleierten Wahrheit sein kann, geziemt es sich, wenn das räthselhafte Problem des Verhältnisses zwischen Materie und Geist zur Erörterung kommen soll, die ganze Frage von jedem egoistischen

Beigeſchmack oder Hintergedanken zu befreien und ſie ganz allgemein, im kosmiſchen Sinne ſo zu ſtellen: „Wie verhält ſich im Weltall, im Univerſum die Materie zum Geiſt?“ — Allen etwanigen Unſterblichkeitswünſchen iſt alſo zuvörderſt Stillſchweigen zu gebieten; Fabeln, Legenden, anerzogene religiöſe Glaubensſätze, ja ſelbſt ſittliche Poſtulate müſſen gegenüber dem reinen Wahrheitsintereſſe gänzlich verſtummen. Während ſeit Platon's Phädon, deſſen Hauptabſicht vielleicht mehr eine Apotheoſe des dem Tode ruhig und klar entgegengehenden Sokrates als der Beweis für ein transſcendentes Dogma geweſen ſein mag, die große Maſſe der apologetiſchen und polemiſchen Litteratur ſich faſt immer nur darauf bezieht, wie es mit der Fortdauer oder Nichtfortdauer, der Vergänglichkeit oder Unvergänglichkeit der individuellen Einzelperſon und Einzelſeele beſtellt ſei, gebührt es der Philoſophie, daß ſie mit gleicher Ruhe dem Nichts wie der Ewigkeit in's Auge blickt, jede Spur von engherziger Vorliebe für das liebe Ich austilgt und damit die ganze Angelegenheit in eine über jeden Egoismus erhabene Sphäre emporhebt. Sogut die Naturphiloſophie die Frage aufwerfen kann und muß: wie verhält ſich in der Körperwelt das unwägbare, gewichtloſe Licht zu dem ſchweren, wägbaren Stoff, ebenſogut kann und muß von der Metaphyſik die Frage aufgeworfen werden: wie verhält ſich im Univerſum überhaupt die Materie zum Geiſt? Denn daß es in der Welt Geiſt, Bewußtſein, Willen, Gefühl, Vernunft, Beſeelung, beſeelte Weſen gibt, dies könnte nur ein Narr beſtreiten wollen, und mit dieſer unantaſtbaren Thatſache muß man eben rechnen, wenn man nicht geiſtesblind iſt. Laſſen wir alſo den Menſchen das für ihren Naturzweck zweifellos ſehr günſtige Recht, in die ſüße Gewohnheit des Daſeins verliebt zu ſein, und wenden wir uns höheren Dingen zu.

Tritt man nun aber mit völliger Objectivität und ſtoiſchem Gleichmuth an das ſchwere Problem heran, dann legt ſich gleich

auf der Schwelle eine eigenthümliche Schwierigkeit in den Weg, über die man leicht ſtraucheln kann. Der theoretiſche Idealismus nämlich, der zu der Einſicht vorgedrungen iſt, daß die ganze Welt uns nur in unſerem Bewußtſein und als Bewußtſeinsinhalt gegeben wird, der daher die Materie als ein ſubjectiv bedingtes Phänomen auffaßt, ſcheint von Haus aus der Materie jene dem Geiſt gegenüber ebenbürtige Realität abzuſprechen, welche bei unſerer gegenwärtigen Frageſtellung vorausgeſetzt iſt. Empiriſche Naturforſcher und idealiſtiſche Philoſophen verfallen leicht in zwei entgegengeſetzte Fehler. Während empiriſche Naturforſcher in der Regel ſo reden, als verſtünde ſich die abſolute Realität der Materie von ſelbſt, die Materie wäre ein „Ding an ſich", wobei denn die ganze Erkenntnißtheorie und Transſcendentalphiloſophie naiver Weiſe überſprungen und ignorirt wird, verfallen idealiſtiſche Philoſophen gewöhnlich in den entgegengeſetzten Irrthum, indem ſie ſo reden, als verſtünde ſich die abſolute Realität des Geiſtes ganz von ſelbſt, und nur von der Materie gälte der Satz, daß alle Objecte Bewußtſeinsphänomene ſind. So folgert Carteſius aus dem allerdings unbeſtreitbaren „Cogito ergo sum" das Daſein einer „substantia cogitans", hypoſtaſirt alſo das Ich zu einem „Ding an ſich" und will dann erſt auf künſtlichen Umwegen über die Realität der Materie entſcheiden. So wendet Berkeley allen ſeinen Scharfſinn und eine Fülle ſubtiler Argumente auf, um zu demonſtriren, das Sein der körperlichen Dinge beſtehe ohne Reſt lediglich in ihrem Percipi, betrachtet es aber als ganz ſelbſtverſtändlich, daß geiſtige Weſen wie der Menſch eine abſolute Exiſtenz beſitzen. Gleiches gilt in noch höherem Grade von Fichte. Nur Kant hat ſich in dieſem Punkte die kritiſche Beſonnenheit bewahrt und läßt nach beiden Seiten hin gleiches Recht gelten, indem er Materie und Geiſt beiderſeits für bloße Erſcheinungen von nur empiriſcher, nicht transſcendenter Realität erklärt, alſo keines von Beiden dogmatiſch hypoſtaſirt. Es leuchtet

ein daß, wenn man im Sinne des Carteſius, Berkeley und Fichte philoſophirt, alſo die kritiſche Beſonnenheit Kant's ſich nicht zu bewahren verſteht, unſerer ganzen Frageſtellung von vornherein die Spitze abgebrochen ſein würde.

Indeſſen dieſes Hinderniß darf durch den Hinweis auf die Betrachtungen unſeres erſten Buches, worin die Frage des Idealismus ſattſam erörtert worden iſt, einfach bei Seite geſchoben werden. Die transſcendentalphiloſophiſchen Unterſuchungen über das Verhältniß von Subject und Object, Erkennendem und Erkanntem, Ich und Nicht-Ich liegen hinter uns; ſie haben ſich in die ontologiſchen Unterſuchungen über das ganz anders geartete Verhältniß von Materie und Geiſt keine Einmiſchung zu erlauben. Geiſt und Materie ſtehen auf derſelben Realitätsſtufe; ſie ſind für uns beide als Bewußtſeinsinhalt da, ſind alſo beide ſubjectiv bedingt, gehen beide aus dem Getriebe intellectueller Functionen hervor, aus dem für uns eine empiriſch-reale Welt entſpringt, und mit deſſen Analyſe ſich die kritiſche Erkenntnißtheorie zu beſchäftigen hat. Wir kennen keinen anderen Geiſt als den im menſchlichen Bewußtſein gegebenen Geiſt, wie wir keine andere Materie als die im menſchlichen Bewußtſein gegebene Materie kennen. Ob man ſich nun bei der Erörterung der ſchwierigen Aufgabe der Transſcendentalphiloſophie durch Kant's Kritik der reinen Vernunft befriedigt fühlt, oder dieſe durch etwas Anderes erſetzen zu können glaubt; ob man vielleicht in meiner Abhandlung „Geiſt der Transſcendentalphiloſophie" einen Erſatz dafür erblickt, das kann hier dahingeſtellt bleiben. Selbſt wenn es niemals gelingen ſollte, eine endgültige, allgemein als richtig anerkannte Löſung des dort erörterten großen Problems aufzufinden, ſo würde doch das Problem als ſolches und ſeine fundamentale Bedeutung für immer feſtſtehen; und für Jeden, der den Sinn dieſer Aufgabe erfaßt hat, iſt es auch klar, daß ſämmtliche Lehrmeinungen über das Verhältniß von Materie und Geiſt lediglich menſchliche, von der Natur der menſchlichen

Intelligenz bedingte Vorſtellungsarten ſind. Was wir hier treiben, iſt eben nicht dogmatiſche, ſondern kritiſche Metaphyſik.

XX.

Die tiefwurzelnde, Jedem von uns unausrottbar innewohnende Überzeugung, daß er nicht allein daiſt, ſondern inmitten einer Welt lebendiger, gleich ihm beſeelter Weſen lebt, obwohl ſich doch die Beſeeltheit dieſer Weſen nicht mit Augen ſehen, nicht mit Händen greifen, nicht mit Sinnen wahrnehmen läßt, hat etwas Unerklärliches, etwas Myſtiſches an ſich; ſie ſcheint urſprünglich und im Allgemeinen auf einer angeborenen, natürlichen, teleologiſch höchſt werthvollen Sympathie zwiſchen allen beſeelten Weſen zu beruhen; während ſie im Einzelnen durch zahlloſe von Kindesbeinen auf inſtinctiv vollzogene phyſiognomiſche Analogieſchlüſſe genährt wird. Menſchen und Thiere werden durch ſie in pſychologiſche Wechſelwirkung verſetzt und zu einer myſtiſchen Gemeinſchaft verknüpft. Jeder fühlt und weiß und hat die ſubjective Gewißheit: Ich bin nicht „unter Larven die einzige fühlende Bruſt“. Iſt aber einmal die myſtiſche Brücke vom Ich zum Du gebaut, dann lehrt die Erfahrung, daß ſich die Beſeeltheit durch das ganze vielgegliederte Stufenreich der Thiere vom Menſchen an bis zu den armſeligſten Zoophyten hinaberſtreckt; bis zu dem Polypen, der, an der Meeresklippe unter Waſſer feſtgewachſen, einem Pilze gleicht, dann aber durch unzweideutige Symptome, durch beutehaſchende Bewegungen ſeiner Fangarme ſeine Empfindung und Willkür, ſeine Senſibilität und Irritabilität zu erkennen gibt. Zwar ſind innerhalb der großen Scala der Animalität ganz gewaltige Unterſchiede vollkommenerer und unvollkommenerer Beſeelung vorhanden; von dem götterähnlichen Geiſte eines genialen Menſchen zu der ärmlich dumpfen Empfindung eines pilzähnlich vegetirenden Polypen iſt ein ungeheurer Sprung; aber doch handelt es ſich hierbei nur um einen graduellen Unterſchied, nicht, wie bei dem radicalen

Grundgegensatz zwischen Materiellem und Psychischem, um eine generische Kluft. Alle Thiere sind beseelt, und soweit Beseeltheit reicht, reicht auch das Thierreich; jenseits beginnt das Pflanzenreich. So lehrt die auf Analogieschlüsse gestützte nüchterne Erfahrung. Phantasievolle Speculation freilich ist noch viel weiter gegangen. Wenn Platon im Timäus von der ψυχὴ τοῦ κόσμου spricht und die Gestirne ζῶα θεῖα nennt, wenn Aristoteles und die Peripatetiker Astralgeister und spiritus rectores als Grund der Bewegung der Himmelssphären annehmen, wenn selbst Kepler von der „anima" der Planeten redet, wenn Giordano Bruno und andere Hylozoisten alles Materielle überhaupt für beseelt halten, wenn Spinoza lehrt „omnia individua, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt", wenn noch in allerneuester Zeit Fechner mit viel Wissen und dialektischer Beredtsamkeit den Glauben an die Existenz von Pflanzenseelen und Gestirnseelen plausibel zu machen sucht, so muß, unbeschadet der dichterischen Licenz und der über die Grenzen unmittelbarer Empirie hinausreichenden Hypothesenfreiheit, doch soviel festgestellt werden, daß, soweit das Zeugniß zuverlässiger Beobachtung reicht, nur den Thieren Empfindung und Willkür, Sensibilität und Irritabilität, Beseeltheit und Seele zuerkannt werden kann.

Halten wir uns an die Erfahrung, so zeigt uns diese an erster Stelle eine vollständige Heterogeneität und radicale Unvergleichlichkeit des Materiellen und des Geistigen. Zwar läßt sich von dem Bewußtsein wie von anderen psychologischen Urphänomenen niemals eine wirkliche Realdefinition geben; nur Bilder, Gleichnisse, Metaphern können jenen radicalen Gegensatz verdeutlichen, wie wenn man das Geistige und das Bewußtsein mit dem Lichte und dem Tage vergleicht, das Materielle mit der Finsterniß und der Nacht. Jedenfalls aber wird man nicht fehlgreifen, wenn man den Gegensatz auf folgende Art charakterisirt. Das Materielle ist von specifisch räumlicher, raumerfüllender

Realität, das Pſychiſche von ebenſo unräumlicher, raumloſer Realität. Jenes beſitzt ſtets geometriſche Prädicate, durch die ſein Ort, ſeine Lage, ſeine Geſtalt, ſeine Ruhe oder Bewegung im Raume beſtimmt wird; Dieſes iſt geometriſchen Prädicaten ſchlechterdings unzugänglich. Jedes körperliche Ding, ſei es Wolke oder Stein, muß außer ſeiner Maſſe eine ſtereometriſche Figur, ein beſtimmtes Volumen haben; dagegen Empfindung, Erinnerung, Denken, Wollen, Affect und andere pſychiſche Phänomene ſind bloß intenſive, der Steigerung und Abſchwächung fähige, in der Zeit dauernde und wechſelnde Größen, in Beziehung auf welche ſolche Raumprädicate wie Länge, Breite und Dicke jeden Sinn und jede Anwendbarkeit verlieren. Daher eben glaubt Carteſius, der dogmatiſche Philoſoph, die Materie als substantia extensa in longum, latum et profundum von dem Geiſt als der substantia cogitans unterſcheiden zu dürfen; daher eben nennt Kant, der kritiſche Philoſoph, den Raum die Anſchauungsform des äußeren Sinnes, die Zeit aber Anſchauungsform des inneren Sinns. Ohne Zweifel bringt dieſe bloß äußerliche, formelle, bloß mathematiſche Unterſchiedsangabe nicht bis in den letzten Grund und in das Weſen der Dinge hinab; ohne Zweifel muß der Umſtand, daß das Pſychiſch-Reale, Seelenhafte raumlos erſcheint und nur in der Form der Simultaneität und Succeſſivität, nicht in der Form des geometriſchen Neben-, Über- und Hintereinander aufgefaßt wird, auf irgendetwas Tieferliegendem beruhen. Aber keine Empirie kann uns über dieſes Tieferliegende Aufſchluß geben. Nur ſoviel iſt ſicher: Jenes Pſychiſche, Seelenhafte, Geiſtige ſelbſt, welches ſich in ſinnlich wahrnehmbaren Symptomen manifeſtirt und offenbart, der Affect, der Gedanke, das Begehren, die ſich als thieriſcher Schrei, als Ausruf, als menſchliche Sprache, als Lachen oder Weinen, als Geſticulation und Mienenſpiel, als Greifen, Springen, Laufen, als Herbeieilen oder Entfliehen auf ſichtbare und hörbare Weiſe äußern, — dieſes Pſychiſche ſelbſt iſt ein Un-

ſichtbares und Unhörbares, ein ſtummes, verborgenes Geſchehen im geheimen Innern des lebendigen Weſens, direct wahrnehmbar nur für das fühlende, denkende, wollende Individuum ſelbſt.

Endlich aber ſtehen ſich Geiſt und Materie ſo gegenüber wie Freiheit und Nothwendigkeit. Wir denken uns die Materie, gleichviel welches ihr Weſen und ihre innere Structur ſein mag, als ein in allen Bewegungen und Veränderungen der Körperwelt den herrſchenden Naturgeſetzen blindlings und ſklaviſch gehorchendes Etwas, während wir dem Geiſte, zum mindeſten dem zurechnungsfähigen Geiſte eines ſelbſtbewußten Menſchen, auf Grund unſeres eigenen perſönlichen Selbſtbewußtſeins Freiheit, Spontaneität zuſchreiben. Ob dieſes Freiheitsbewußtſein, wie von Spinoza und allen entſchiedenen Determiniſten behauptet wird, auf einer Selbſttäuſchung beruht und aus der Unkenntniß der unſeren Willen determinirenden Urſachen entſpringt, bleibe vorläufig dahingeſtellt. Jedenfalls aber glauben wir frei zu ſein, frei im Denken wie im Wollen; und das Freiheitsbewußtſein iſt ebenſo wie das Bewußtſein der Zeit mit der im Wechſel des Geſchehens dauernden Beharrlichkeit des Ich unauflöslich verknüpft. Ariſtoteles definirt das Leben als Selbſtbewegung, ſofern ein lebendiges Weſen ſich von ſelber bewegt (ὑφ' ἑαυτοῦ κινεῖται, Phys. VIII, 4), während der lebloſe Körper von außen, von einem Anderen in Bewegung verſetzt wird; und denſelben Unterſchied macht auch noch J. J. Rouſſeau in der berühmten „profession de foi du vicaire savoyard“. Vielleicht liegt hierin ein Irrthum, ſofern alle materiellen Bewegungen überhaupt, auch die willkürlichen Bewegungen eines lebendigen Organismus, nach naturwiſſenſchaftlicher Theorie ſich mit derſelben mechaniſchen Cauſalnothwendigkeit vollziehen wie die Bewegung des herabfallendes Steines und die des um die Sonne laufenden Planeten. Vielleicht verſteckt ſich hier — (latet anguis in herba!) — eine geheime Antinomie. Jedenfalls wird damit der unmittelbare Eindruck animaliſcher

Willenshandlungen richtig geſchildert. Was aber den Menſchen inſonderheit betrifft, ſo wiſſen wir wohl, daß alle ſeine körperlichen Handlungen den Naturgeſetzen der Schwere, des Hebels, des Parallelogramms der Kräfte und anderen Naturgeſetzen ſtreng unterworfen ſind; auch wiſſen wir, daß der Wahnſinnige und der Fieberkranke bei ihrem Handeln von tyranniſchen Zwangsvorſtellungen und fixen Ideen determinirt werden. Trotzdem können wir nicht umhin, uns Freiheit zuzuſchreiben; unſerem Verſtande logiſche Freiheit, d. h. die Fähigkeit der Unterſcheidung des Wahren vom Falſchen, unſerem Willen aber praktiſche Freiheit, d. h. die Fähigkeit, dem eigenen Werthurtheil gemäß Dasjenige zu thun, was nach unſerer eigenen Überzeugung geſchehen ſoll, Dasjenige zu unterlaſſen, was nach unſerer Überzeugung unterbleiben ſollte. Alle Logik und alle Ethik, überhaupt das ganze Syſtem von Normen, Vorſchriften, Geboten und Verboten, welches im vernünftigen Menſchengeiſt dem blinden Zwang der Naturgeſetze als ein Anderes, als höhere Inſtanz gegenübertritt, wäre eine nichtige Illuſion, ja geradezu ein Ding der Unmöglichkeit, wenn man nicht in irgendeinem Sinne Freiheit des Denkens und des Wollens vorausſetzte, wenn man den denkenden und handelnden Menſchen derſelben ſtarren Naturnothwendigkeit unterworfen ſein ließe, wie den fallenden Stein oder den die Erde umkreiſenden Mond.

Hierauf alſo beruht die vollſtändige Heterogeneität des Geiſtigen und des Materiellen; — eine Thatſache, die ſich durch keine dogmatiſche Theorie, keine ſpeculative Deutungskunſt aus der Welt hinausdemonſtriren läßt.

XXI.

Zweideutig und doppelſinnig wie ein delphiſcher Orakelſpruch lautet das Zeugniß der Erfahrung. Denn ſie belehrt uns auf der anderen Seite, daß Materie und Geiſt trotz aller ihrer gründlichen Heterogeneität und Unvergleichlichkeit doch durchgängig miteinander

in einem geſetzlichen Zuſammenhang und functioneller Wechſelbeziehung ſtehen. Nur an Menſchen und Thieren treten uns zwingende Symptome der Beſeeltheit und Geiſtigkeit entgegen; und zwar nur an lebendigen, nicht an todten Menſchen und Thieren. Sobald ein lebendiges Weſen ſtirbt, ſobald der Blutumlauf ſtockt, der Herzſchlag ſtillſteht, die Reſpirationsbewegung der Lunge aufhört, das leibliche Leben erliſcht, iſt auch das Geiſtige in ihm verſchwunden, d. h. entweder erloſchen und vollſtändig annihilirt, oder doch in einen latenten Zuſtand untergetaucht, von dem uns jeder deutliche Begriff fehlt. Sodann zeigt ſich, wenn man die große Stufenleiter niedrigerer und höherer Organismen von den primitivſten Urgeſchöpfen an bis zum Menſchen hinauf überblickt, ein unverkennbarer Parallelismus zwiſchen der Ausbildungsſtufe des Gehirns und der Entwicklungshöhe der Intelligenz. Die Pflanze, die kein Gehirn hat, denkt nicht; ebenſowenig denkt eine hirnloſe menſchliche oder thieriſche Mißgeburt (Anencephalus). Die allerklügſten, an Geiſt dem Menſchen nächſtſtehenden Thiere, wie Elephant, Hund oder eine höhere Affenart, beſitzen auch das menſchenähnlichſte, durch Größe, durch abſolutes und relatives Gewicht, durch Anzahl der Faltungen und Windungen, durch vorwiegende Ausbildung des Stirnlappens ausgezeichnetſte Gehirn. Solche Amphibien, wie die ſtupide Kröte, bleiben an Intelligenz wie an Gehirnentwicklung viel weiter hinter dem Menſchen zurück. Derſelbe Parallelismus, die gleiche wechſelſeitige Proportionalität läßt ſich auch an dem Entwicklungsgang des einzelnen Menſchen verfolgen, bei welchem Gehirn und Intelligenz gleichzeitig anwachſen, gleichzeitig den Gipfel erreichen, gleichzeitig erkranken und wiedergeneſen; und wenn man die Extreme nach der Seite des Plus wie des Minus in's Auge faſt, ſo iſt es bekannt, daß ſich geiſtig eminente Menſchen durch ungewöhnlich großes Volumen und Gewicht oder durch ungewöhnlichen Faltenreichthum des Gehirns auszeichnen, während Mikrokephalen blödſinnig ſind. Ferner

offenbart ſich die functionelle Zuſammengehörigkeit und höchſt innige Verknüpfung des Materiellen und des Geiſtigen in der ganzen Mimik und Phyſiognomik, in den Gebärden, dem Mienenſpiel, den Geſticulationen, in dem Umſtande, daß zunächſt das Antlitz, weiterhin aber eigentlich der ganze bewegliche Leib ein Spiegel der Seele iſt. Jeder Gemüthsaffect (πάθος) äußert ſich unwillkürlich in charakteriſtiſchen Leibesſymptomen, im Wechſel des Geſichtsausdrucks, im Erröthen und Erblaſſen, im Ton der Stimme und im Blick der Augen, in der Körperſtellung, in beſtimmten Muskelactionen und Gliederbewegungen, die wir, wo uns Selbſtbeherrſchung nöthig erſcheint, nur gewaltſam und mit fühlbarer körperlicher Kraftanſtrengung unterdrücken können. Der Zorn treibt das Blut in's Antlitz, ballt die Fäuſte, geſticulirt heftig und macht die Stimme kreiſchend. Der Schreck macht ſprachlos, läßt das Geſicht erblaſſen und die Kniee zittern. Die Freude bricht in Jubeln und Lachen aus, der Schmerz in Jammern, Schluchzen und Weinen. Die höchſte aller phyſiognomiſchen Seelenäußerungen aber iſt das *Sprechen*, der wunderſame, geheimnißvolle Vorgang, daß eine innerliche, durch das Bewußtſein laufende Gedankenfolge ſich mit ihren ſämmtlichen logiſchen Feinheiten, ihren Urtheilsacten, Schlußfolgerungen, Frageſtellungen, Befehlen oder Bitten ſofort in ein mit rapider Geſchwindigkeit ablaufendes Spiel motoriſcher Nervenproceſſe und combinirter Muskelcontractionen überſetzt und dann als hörbare Lautfolge offenbart. Hier wird Geiſtiges materialiſirt. Und die Kehrſeite hiervon bildet das Anhören und Verſtehen des Geſprochenen. Ein verwickelter Molecularproceß in den Faſern des Hörnerven wird in eine pſychiſche Gedankenreihe verwandelt, welche, der Gedankenreihe des Sprechenden parallellaufend, durch das Bewußtſein des Hörenden und Verſtehenden hindurchzieht. Hier wird Materielles vergeiſtigt, ſpiritualiſirt. — Übrigens muß darauf aufmerkſam gemacht werden, daß nicht nur in cauſaler, ſondern auch in *teleologiſcher* Hinſicht eine durchgängige Cor-

reſpondenz, Proportionalität und Parallelität zwiſchen Materiellem und Pſychiſchem obwaltet, inſofern die Triebe, Neigungen, Inſtincte und Begierden, ſowie die intellectuellen Anlagen und Geiſtesfähigkeiten einer Thiergattung genau ihrer körperlichen Organiſation angepaßt ſind. Die Seele (ψυχή) eines Geſchöpfes iſt auf ſeinen Leib (σῶμα) berechnet und mit dieſem unvertauſchbar verknüpft. Jede Vertauſchung ergäbe eine teleologiſche Ungereimtheit. Nehmen wir zwei animaliſche Geſchöpfe von ganz verſchiedener Körperorganiſation, wie etwa den Elephanten und die Schnecke, oder den Walfiſch und den Adler, und denken wir uns dann, die Neigungen, Triebe, Begierden und Geiſtesgaben dieſer Thiere wären bei gleichbleibender Körperorganiſation paarweiſe miteinander vertauſcht; oder nehmen wir an, die Natur hätte den verrückten Einfall gehabt, einer Auſter das Genie Shakeſpeare's, dem Menſchen die Intelligenz der Auſter einzupflanzen, ſo wäre dies eine ſchreiende Abſurdität, ein unverzeihlicher, lächerlicher Mißgriff; dieſe Geſchöpfe wären entſetzliche Monſtra, und die ganze Natur geriethe in wahnſinnige Verwirrung. Alſo auch in teleologiſcher Hinſicht bildet Parallelismus der körperlichen und der geiſtigen Organiſation die ſtehende Regel und herrſchende Norm. Darin zeigt ſich die tiefe, teleologiſche Weisheit der Natur. — Der pſychologiſche Typus eines Geſchöpfes, und ſei es ſelbſt der ſtolze Geiſt des Menſchen, iſt kein Geſpenſt, ſchwebt nicht körperlos im leeren Raum oder im freien Äther der Überſinnlichkeit, ſondern iſt an einen leiblichen Organiſationstypus gebunden, der zu ihm paßt, in Beziehung auf welchen er erſt Sinn, Berechtigung und Daſeinsmöglichkeit beſitzt; der Geiſt iſt incarnirt, eingefleiſcht, ein Erdgeborener, der, obwohl in's Unendliche hinausſtrebend und den Gedanken des Unbedingten denkend, doch immer am Erdboden haftet, und hat bis in ſeine feinſten Verzweigungen, idealſten Blüthen und abſtracteſten Ideen hinauf Erdgeſchmack an ſich. Seine Speiſe verdankt er den leiblichen Augen und leiblichen Ohren,

ohne die er blind und taub, den körperlichen Sinnesorganen, ohne die er inhaltslos und leer ſein würde.

Genug, das doppelzüngige Zeugniß der Erfahrung führt zu dem Ergebniß: einerſeits abſolute Verſchiedenheit des Geiſtigen und des Materiellen, tiefe, unausfüllbare Kluft zwiſchen zwei völlig heterogenen Klaſſen von Realität; andererſeits durchgängiger functioneller Zuſammenhang zwiſchen dieſen zwei Seiten der empiriſchen Welt, geſetzmäßiger Parallelismus des Geiſtig-Realen und des Körperlich-Realen.

XXII.

Wenn man die dogmatiſchen Syſteme in Hinſicht auf unſer gegenwärtiges Problem einer ſchulgerechten Claſſification unterwirft, dann tritt zunächſt der Gegenſatz zwiſchen Monismus und Dualismus in den Vordergrund. Jener legt trotz der völligen Heterogeneität von Materie und Geiſt ſämmtlichen Phänomenen der Innen- und Außenwelt eine einzige Weltſubſtanz zu Grunde, während dieſer trotz des engen Verwachſenſeins und functionellen Zuſammenhangs körperlicher und geiſtiger Phänomene zwei toto genere verſchiedene, gleich urſprüngliche Subſtanzen nebeneinanderſtellt. Der Monismus wiederum hat, je nach der Beſchaffenheit des von ihm angenommenen Grundweſens der Dinge, drei Unterarten, den Pneumatismus, den Materialismus und den gewiſſermaßen neutralen Spinozismus. Was den Dualismus anbelangt, ſo gibt auch er zu mehrfacher Untereintheilung Anlaß, die ſich jedoch bei der großen Mannigfaltigkeit dogmatiſcher Meinungsdifferenzen in's Unbeſtimmte zu verlieren droht. Hierzu kommt dann noch das Syſtem der Monadologie mit ſeiner Hierarchie zahlloſer in höherem oder geringerem Grade beſeelter Individualſubſtanzen, die durch das metaphyſiſche Band der präſtabilirten Harmonie zu kosmiſcher Einheit zuſammengebunden ſind. Der Kenner der Geſchichte weiß es, daß dieſe Standpunkte in der

Philoſophie alter und neuer Zeit ganz hervorragende Vertreter aufzuweiſen haben, und daß es auch mancherlei Durchkreuzungen gibt. Pneumatismus im eminenten Sinne des Wortes war das myſtiſche Emanationsſyſtem des Plotinos und der Neuplatoniker; Materialismus kehrt von Demokrit und den Epikureern an bis auf das Système de la Nature u. ſ. f. in mancherlei Modificationen wieder. Der Spinozismus, der zwiſchen dieſen Extremen eine Mittelſtellung einnimmt, iſt ein Syſtem sui generis. Die Schelling'ſche und Hegel'ſche Identitätsphiloſophie kann als Kreuzung von Pneumatismus und Spinozismus aufgefaßt werden. Die Lehre des Giordano Bruno vereinigt auf ſeltſame, eigentlich widerſpruchsvolle Weiſe den Monismus mit der Monadologie. Dualiſtiſch denken ſowohl Platon als Ariſtoteles; aber auf's ſchroffſte zugeſpitzt erſcheint der Dualismus erſt in dem Syſtem des Carteſius, woraus dann wegen der Unbegreiflichkeit des influxus physicus die occaſionaliſtiſchen Theorieen des Malebranche und anderer Carteſianer hervorgegangen ſind, welche wiederum Leibnitz mit ſeiner Monadenlehre zu verbeſſern und zu vertiefen bemüht iſt.

Es wäre nun eine wahre Herkulesarbeit, das maſſenhafte, im Lauf zweier Jahrtauſende aufgehäufte Actenmaterial einer gründlichen Prüfung zu unterziehen und ſich durch das dichte Geſtrüpp der Gründe und Gegengründe hindurchzuarbeiten, welches von Platon's Phädon und Timäus an bis auf Jean Paul's Selina und Kampaner Thal und bis auf Kant's Paralogismen der reinen Vernunft emporgewachſen iſt. Wir leiſten Verzicht darauf. Wir unterlaſſen alſo eine erneute Discuſſion der Unſterblichkeitsbeweiſe, die Platon aus der Ἀνάμνησις, aus der Idee des Lebens, aus der Einheit des Selbſtbewußtſeins u. ſ. w. geführt hat; wir gehen vorüber an des Ariſtoteles tiefſinniger Lehre von der Unkörperlichkeit und Göttlichkeit des Νοῦς ποιητικός; wir laſſen die patriſtiſchen und ſcholaſtiſchen Theorieen des Creatianismus und Traducianismus bei Seite liegen; wir ſchweigen

von dem mittelalterlichen Parteiſtreit der Averroiſten und Thomiſten über pantheiſtiſche oder individualiſtiſche Bedeutung des ariſtoteliſchen Νοῦς; wir unterlaſſen eine Kritik des carteſianiſchen Dualismus; wir wollen über Leibnitzens Lehre von der präſtabilirten Harmonie, die ja ungeachtet ihrer Künſtlichkeit immerhin als logiſch ſtatthafte Hypotheſe gelten darf, jedoch mit dem verhängnißvollen Problem der Theodicee in bedenklichem Zuſammenhang ſteht, weder Lob noch Tadel ausſprechen; und wir wollen ebenſowenig die Frage erörtern, ob Kant's kritiſche Zerfaſerung der rationalen Pſychologie wirklich als eine Vernichtung anzuſehen iſt. Wir wollen nach einer kurzen Vorbemerkung direct in medias res gehen und die Hauptpunkte in's Auge faſſen, auf deren Erwägung es weſentlich ankommt.

Wie verhält ſich im Univerſum überhaupt die Materie zum Geiſt?

Wer das Problem im allerweiteſten Sinne auffaßt und ſich mit ſeinen Gedanken über den beſchränkten Horizont thatſächlicher Erfahrung zur höchſten Denkhöhe erhebt, der würde allerlei Möglichkeiten in Betracht ziehen müſſen, die in den Augen geſtrenger, exacter Wiſſenſchaft phantaſtiſch ſind; zum Beiſpiel die Möglichkeit, daß vielleicht alles Materielle überhaupt ſeinem inneren Weſen nach ein Geiſtiges ſein könnte; er würde auf den Hylozoismus alter und neuer Zeit treffen, auf Fechner's ſeltſame Anſicht, wonach das ganze materielle Weltſyſtem Träger eines allgemeinen Weltgeiſtes ſein ſoll, auf die überſchwängliche Idee, daß vielleicht die Geſtirne Atome eines denkenden Rieſengehirns ſind*). Läßt man jedoch ſolche phantaſtiſche Möglichkeiten außer

*) Es wäre kühn, zu behaupten, daß der menſchliche Geiſt die höchſte geiſtige Potenz im Weltall ſei; nicht nur deshalb, weil es aller Wahrſcheinlichkeit nach außer unſerem Erdball ſehr viele andere von intelligenten Weſen bewohnte Weltkörper gibt, ſondern auch deshalb, weil der menſchliche Geiſt bei allen ſeinen vortrefflichen Qualitäten auch manche greifbare

Betracht und ſteigt auf den geſicherten Boden Desjenigen herab, was ſich der empiriſchen Prüfung nicht gänzlich entzieht, ſo wird man, wie wir oben geſehen haben, zur Annahme eines pſycho-phyſiſchen Parallelismus hingeführt; dieſer Parallelismus aber verträgt ſich gleichgut mit ganz verſchiedenen Standpunkten der Metaphyſik. Leibnitz behauptet ihn ebenſogut als Spinoza, Spinoza ebenſogut als die Metaphyſik des Materialismus; er folgt bei Leibnitz aus der präſtabilirten Harmonie, bei Spinoza aus der Einheit der Subſtanz bei Duplicität der beiden uns erkennbaren Attribute, bei dem Materialismus aus der cauſalen Abhängigkeit des Seelenlebens von dem Gehirnleben. Es muß aber wohl bemerkt werden, daß die Annahme des pſycho-phyſiſchen Parallelismus, wenn er im ſtrengſten Sinne verſtanden werden ſoll, weit über alle Erfahrung hinausgreift. Daß im Allgemeinen der pſychologiſche Gattungstypus eines Geſchöpfes ſeinem körperlichen Organiſationstypus entſpricht, daß die Ausbildungsſtufe des Gehirns dem Entwicklungsgrade der Intelligenz proportional iſt, daß der geiſtige Geſammtzuſtand eines Individuums, von beſonnenſter Vernünftigkeit bis zur ſchauerlichſten Geiſteszerrüttung und von der höchſten Genialität bis zum ſtumpfſinnigſten Cretinismus hinab, mit der normalen oder abnormen Gehirnſtructur Hand in Hand geht, auch daß der Rhythmus des Denkens mit

Schwächen und Unvollkommenheiten zeigt. Die Faſſungskraft des Menſchen iſt beſchränkt, ſein Bewußtſein ſehr eng; er kann ſich nur Weniges zu gleicher Zeit vorſtellen; ſeine Sinne, ſelbſt der Geſichtsſinn, reichen nicht in's Unendliche und ſind durch ihre ſpecifiſchen Energieen auf einen unüberſchreitbaren Kreis ſubjectiv bedingter Qualitäten eingeſchränkt; Unſichtbares kann er nicht ſehen, Ungreifbares nicht fühlen; ſein Gedächtniß leidet an Vergeßlichkeit, bewahrt bei weitem nicht alles Erlebte auf und hat nicht für unendlichviele Vorſtellungen Raum; ſein Verſtand trifft überall auf Räthſel, die er nur zum geringſten Theile löſen kann; ſeine Vernunft ſtellt ideale Anforderungen, die er nie ganz zu erfüllen vermag. Genug, überall ſtoßen wir fühlbar an unſere eigenen Grenzen, überall iſt ein Mehr denkbar und wir fühlen uns daran gemahnt, daß nach Sokrates die Einſicht in unſer eigenes Nichtwiſſen der Anfang der Weisheit iſt.

dem Rhythmus der Hirnproceſſe gleichen Schritt hält, daß das langſamere oder ſchnellere Tempo der Geiſtesthätigkeit mit dem langſameren oder ſchnelleren Tempo der cerebralen Vorgänge in geſetzlicher Beziehung ſteht, — dies Alles kann durch zahlreiche Erfahrungsbeiſpiele belegt, alſo, wie man zu ſagen pflegt, inductiv erwieſen werden. Wenn man jedoch den Parallelismus im ſtrengſten Sinne nimmt, wenn man darunter ein eindeutiges, Glied für Glied nothwendiges Correſpondiren der zeitlich ablaufenden Gehirnproceſſe mit den gleichzeitig ablaufenden Seelenthätigkeiten verſteht, dann läßt er ſich nur fordern, aber nicht beweiſen; er iſt bloße Hypotheſe, aber nicht demonſtrirbare Thatſache; und zwar aus dem einfachen Grunde, weil trotz aller Fortſchritte der Gehirnphyſiologie und aller Localiſation der Geiſtesfunctionen die transmikroſkopiſch zarten Gehirnproceſſe, von denen das Seelenleben begleitet wird, ſich garnicht beobachten laſſen. Man muß ſehr wohl bedenken, was dieſer ſtrenge Parallelismus beſagen will. Wer ihn annimmt, der muß behaupten, daß jedem pſychiſchen Geſchehen überhaupt, auch dem unſichtbarſten, dem unbildlichſten Geiſtesact, ein körperlicher Vorgang in der Gehirnſubſtanz eindeutig als phyſiſches Correlatum aggregirt ſei. Alſo nicht etwa bloß das Auftauchen concreter Erinnerungsbilder, die Aſſociation der Vorſtellungen, der gedächtnißmäßige Ablauf einer Vorſtellungsreihe, die uns Erlebniſſe der Vergangenheit wiederholt, muß an einen gleichzeitig ablaufenden Gehirnproceß functionell geknüpft ſein, ſondern auch das Denken im engeren Sinne, die logiſche Verſtandsthätigkeit; jeder Urtheilsact, jedes Erkennen oder Nichterkennen, jedes Bejahen und Verneinen, Zuſtimmen oder Verwerfen, jede Geiſteshandlung des Vergleichens, Unterſcheidens, Identificirens, jedes Fürwahrhalten oder Fürfalſchhalten, Glauben oder Nichtglauben, jedes Verknüpfen und Trennen abſtracter oder concreter Vorſtellungen, jede Syntheſe, jede bewußte oder unbewußte Auswahl zwiſchen verſchiedenen, einander contradictoriſch

entgegengesetzten Möglichkeiten, jede inductive oder deductive Schlußfolgerung, kurz Alles, was geistig daist und geschieht, muß im Gehirn ein physisches Analogon und gesetzlich damit verknüpftes körperliches Correlatum haben, wenn von strengem psychophysischen Parallelismus die Rede sein soll. Man macht sich in der Regel von der außerordentlichen Complicirtheit des geistigen Lebens, welches selbst von der sorgfältigsten Selbstbeobachtung und genausten psychologischen Analyse bei weitem nicht bis in alle seine Feinheiten verfolgt werden kann, keinen zulänglichen Begriff. Wir kennen garnicht Alles, was im Inneren einer Menschenseele, auch unserer eigenen Seele, daist und geschieht. Wieviel Unsagbares, Unfaßbares, in Worten Unausdrückbares vollzieht sich doch Moment für Moment in unserem geistigen Inneren. Schon deshalb ist die Annahme eines strengen, eindeutigen Parallelismus des geistigen und des körperlichen Geschehens lediglich eine Hypothese, deren Wahrheit sich empirisch niemals beweisen läßt. Erwägen wir nun aber andrerseits, daß auch die unser geistiges Leben begleitenden Gehirnprocesse ein Unbeobachtbares sind und trotz aller Fortschritte der Hirnanatomie und Hirnphysiologie nie direct wahrgenommen, sondern nur erschlossen werden können, dann leuchtet es ein, daß dieser strenge Parallelismus zwar wohl als Dogma aufgestellt, aus spinozistischer oder leibnitzischer oder sonstiger Metaphysik von oben herunter deductiv gefolgert und behauptet werden kann, niemals aber von unten herauf, inductiv und experimentell erweisbar ist. Nur ein ziemlich rohes Präterpropter, eine höchst unvollständige Analogie wird empirisch erreichbar sein. Indessen wir machen aus principiellen Gründen die Annahme, daß dieser Parallelismus wirklich vorhanden sei, und prüfen sie an ihren Consequenzen. Gesetzt also, die Localisation der Geistesfunctionen wäre eine fertig abgeschlossene, vollendete Leistung, die Gesichtsvorstellungen, Gehörvorstellungen u. s. w. wären an bestimmten Stellen der Gehirnrinde endgültig untergebracht, und dieses ganze,

wohlgeordnete Vorstellungslager läge vor unseren Blicken offen enthüllt da, so gibt es gewisse wesentliche Grundthatsachen des geistigen Lebens, zu denen uns das physiologische Analogon fehlt. So vor allen Dingen die Enge des Bewußtseins, die Einheit und Identität des Ich und das Heraustreten des Ich aus seinem eigenen Vorstellungsverlauf. Es fehlt uns das physiologische Analogon, Substratum oder Correlatum für die Enge des Bewußtseins, für die fundamentale psychologische Thatsache, daß von den unzähligen im Kopf latentliegenden Erinnerungsbildern stets nur eine sehr geringe Anzahl Vorstellungen in's Licht des Bewußtseins tritt, während die ungeheure Mehrzahl im Dunkel zeitweiliger Vergessenheit verborgen bleibt. Es fehlt uns das physiologische Analogon, Substratum oder Correlatum für den geistigen Mittelpunkt des persönlichen Seelenlebens, für das einheitliche, im Wechsel der Vorstellungen, Gefühle und Willensacte mit sich identisch verharrende Ich. Es fehlt uns das physiologische Analogon, Substratum oder Correlatum für den überaus merkwürdigen Umstand, daß das selbstbewußte Ich aus dem zeitlichen Ablauf seiner Seelenzustände heraustritt, sich über sein eigenes Seelenleben erhebt, dieses Seelenleben zu seinem Object macht und seinen eigenen Vorstellungen, Gemüthszuständen, Begierden, Handlungen und Unterlassungen als Richter, Kritiker und dauernde höhere Instanz gegenübersteht. Solange die physischen Analoga oder körperlichen Correlata dieser charakteristischen Grundthatsachen des geistigen Lebens fehlen, solange bleibt unsere Kenntniß des psychophysischen Parallelismus lückenhaft, und die Lehre, daß ein solcher überhaupt existirt, eine Hypothese von zweifelhaftem Werth.

XXIII.

Indem wir auf unserem immer steiler und steiler werdenden Gedankenwege weiter hinauf und vorwärtsschreiten, sehen wir uns plötzlich in einen gefährlichen Engpaß hineinversetzt, wo zwei feind-

liche Heere einander im Hinterhalte gegenüberſtehen und uns, da ein Ausweichen kaum möglich ſcheint, in ihrer Mitte zu erdrücken drohen. Wir gerathen mit Unvermeidlichkeit in eine ganz harte, unerträgliche Antinomie, vielleicht die allerhärteſte Antinomie, die es für das philoſophiſche Denken überhaupt gibt. Wir haben oben, geſtützt auf das Zeugniß der Erfahrung, einen durchgängigen Parallelismus zwiſchen der Entwicklungshöhe der Intelligenz und dem Ausbildungsgrade des Gehirns conſtatirt; ſowohl im Großen, an der vielgegliederten Stufenleiter niedrigerer und höherer Thiergattungen, als auch im Kleinen, an dem intellectuellen Entwicklungsgang des einzelnen animaliſchen Individuums. Wir ſind ſodann, noch weit über das unmittelbare Zeugniß der Erfahrung hinausgreifend, aber der Interpolationsmaxime des Cauſalitätsprincips gehorchend, zu der Annahme gelangt, es herrſche eine ganz ſtrenge, vollkommen eindeutige Correſpondenz zwiſchen dem zeitlichen Ablauf des Seelenlebens und dem gleichzeitigen Ablauf des Gehirnlebens, dergeſtalt alſo, daß jeder pſychiſche Einzelvorgang, z. B. jedes Auftauchen eines Erinnerungsbildes im Bewußtſein, geſetzlich gebunden wäre an einen beſtimmten, beſtimmt localiſirten Bewegungsproceß in beſtimmten Ganglien und Nervenfaſern der Gehirnſubſtanz. Wir haben ferner erkannt, daß dieſe Theorie der ſtrengen, eindeutigen Correſpondenz zwiſchen Gehirnleben und Seelenleben ſich mit ganz verſchiedenen metaphyſiſchen Parteiſtandpunkten verträgt, alſo keineswegs für ein ausſchließliches Privilegium des Materialismus zu halten iſt. Auch von ſolchen Denkern wie Spinoza und Leibnitz wird ſie gelehrt; keiner von dieſen beiden aber iſt Materialiſt. Hieraus geht nun hervor, daß aus dem ſtrengen pſychophyſiſchen Parallelismus ebenſowenig die Wahrheit des Materialismus folgt, als aus der abſoluten Unvergleichlichkeit des Materiellen und des Geiſtigen die Wahrheit des Dualismus. Hiervon ganz abgeſehen, haben wir erkannt, daß die Theorie des ſtrengen Parallelismus lediglich eine Hypotheſe,

keineswegs eine empiriſch erwieſene Thatſache iſt; weil erſtens die als Begleiter des Seelenlebens gedachten transmikroſkopiſch zarten Gehirnproceſſe ſich der Beobachtung gänzlich entziehen, und weil zweitens zu gewiſſen weſentlichen Grundcharakterzügen des Seelenlebens, z. B. zu der Enge des Bewußtſeins, das phyſiſche Correlatum und Analogon fehlt. Unter dieſen Umſtänden fragt es ſich denn, ob die angeführte Hypotheſe überhaupt ſtatthaft und haltbar iſt, ob ſie nicht vielleicht mit der Natur des geiſtigen Lebens in Widerſpruch ſteht, alſo, gleich mancher anderen, Jahrhunderte lang für wahr gehaltenen Lehrmeinung, eine verſteckte Abſurdität in ſich enthält. Faſt ſcheint es ſo, als wäre dies der Fall. Der Verſtand ſieht ſich in die dialektiſche Zwangslage verſetzt, daß zwei völlig heterogene Geſetzesgebiete, zwei bis in ihre letzte Wurzel hinab grundverſchiedene Arten von Wiſſenſchaft über einunddasſelbe Object in Kampf gerathen und dieſes einander entreißen wollen. Die beiden Gegner ſind Naturwiſſenſchaft und Geiſteswiſſenſchaft; ihr gemeinſames Streitobject aber iſt das *mit dem Geiſt verknüpfte Gehirn* oder der *mit dem Gehirn verknüpfte Geiſt**). Was freilich die ſinnlichen Empfindungen und ihren zeitlichen Ablauf betrifft, ſo gibt jeder Vernünftige die Oberherrſchaft der Natur über das Seelenleben ohnes Weiteres zu; die Natur ſpielt gleichſam auf den Taſten der Claviatur unſerer Sinnesorgane, indem ſie durch ihre auf Augen, Ohren u. ſ. w. einwirkenden Reize uns jetzt Dieſes, jetzt Jenes zu ſehen, zu hören u. ſ. w. *zwingt*. Was ferner den gedächtnißmäßigen und phantaſiemäßigen Vorſtellungsverlauf, alſo die zeitliche Succeſſion der durch das Bewußtſein hindurchziehenden inneren Gedankenbilder, betrifft, ſo richtet ſich dieſer laut dem Zeugniß der inneren Erfahrung nach den pſychologiſchen Geſetzen der Aſſociation und Reproduction,

*) Hiermit können folgende Stellen meiner Schriften verglichen werden: *Analyſis der Wirklichkeit*, 2. Aufl. S. 538—555, 3. Aufl. S. 547—565. — *Gedanken und Thatſachen*, Bd. I, S. 292 ff. u. S. 464 ff.

die von Aristoteles an bis auf Hume und bis auf die Gegenwart unzählige Male formulirt worden sind; auch leuchtet die Möglichkeit ein, daß die Geltung dieser psychologischen Gesetze mit der Structur des Gehirns in functionellem Zusammenhang steht, also der zeitliche Ablauf der Vorstellungen mit den Erregungs- und Fortpflanzungsprocessen im Nervengeflecht der Gehirnfasern parallel läuft. Was aber das *Denken* im engeren Sinne, die Verstandesthätigkeit, den verstandesmäßigen Gedankenverlauf betrifft, also die Geistesacte der Bejahung und Verneinung, der Identificirung und Unterscheidung, der Urtheilsfällung und Schlußfolgerung, das Fürwahrhalten und das Fürfalschhalten, das Zustimmen und Verwerfen, so stehen diese intellectuellen Verstandeshandlungen unter der höheren Autorität der *Logik*, welche in uns selbst über unserem psychologischen Denkproceß zu Gericht sitzt und dem Principium Contradictionis und anderen Denkgesetzen gemäß die eine Vorstellungscombination als richtig *befiehlt*, die andere als unrichtig und ungereimt *verpönt*. Geht man nun von der Annahme des eindeutig-strengen psychophysischen Parallelismus aus, macht man also die Hypothese, das geistige Leben stehe Glied für Glied mit der zeitlichen Reihenfolge der Gehirnprocesse in nothwendiger Verknüpfung, so entspringt die überaus merkwürdige Frage: *Sollen wir annehmen, die dem verstandesmäßigen Denken aggregirten Gehirnzustände folgten einander nicht nach den Gesetzen der Physik und Chemie, sondern nach den Gesetzen der Logik? Oder sollen wir annehmen, das Denken richte sich nicht nach den Gesetzen der Logik, sondern nach den Gesetzen der Physik und Chemie?*

Eines von Beiden muß der Fall sein, wenn ein strenger psychophysischer Parallelismus existiren soll.

Im *ersten* Fall erhält die Naturwissenschaft einen unheilbaren Riß, soferu die dem Denken aggregirten Gehirnprocesse aus

dem Zusammenhang des materiellen Naturgeschehens herausgelöst, aus dem Herrschaftsgebiet der Naturgesetze enthoben und einer allem materiellen Geschehen völlig fremdartigen Welt von logischen Denkgeboten unterstellt würden. Im zweiten Fall erhält die Logik, die Mathematik, überhaupt jede Vernunftwissenschaft den Todesstoß; ihre Denkprincipien, Axiome und Imperative werden zu einer machtlosen Illusion herabgesetzt, sofern das Denken, das Bejahen, Verneinen u. s. w. von der Geltung des Principium Contradictionis völlig emancipirt und zu einem unselbständigen, secundären Accidens der mit blinder Naturnothwendigkeit ablaufenden Mechanik der Gehirnprocesse degradirt würden.

Es handelt sich hier um einen der allerhärtesten Competenzconflicte in der Welt, um die unerträglichste aller Incompatibilitäten. Der causale Zusammenhang der Gehirnzustände einerseits, der logische Zusammenhang der Verstandesurtheile andererseits sind toto genere verschieden; und doch sollen sie coincidiren, und doch sollen sie identisch sein. Wie ist das möglich? Wenn wir in allem Ernst den strengen psychophysischen Parallelismus behaupten, also eine eindeutig nothwendige Correspondenz des Denkens mit der zeitlichen Succession der Gehirnzustände als Dogma aufstellen, zugleich aber voraussetzen, daß die Succession der Gehirnzustände nach Gesetzen der materiellen Natur mit causaler Nothwendigkeit erfolgt, dann halte ich beispielsweise den Satz „$3 \times 3 = 9$" nicht deshalb für wahr, weil ich einsehe, daß nach logisch-mathematischen Gesetzen die rechte Seite dieser Gleichung mit der linken Seite quantitativ identisch ist, sondern lediglich aus dem Grunde, weil nach physischen Naturgesetzen der Gehirnzustand b aus dem Gehirnzustand a mit mechanischer Causalnothwendigkeit hervorgeht; und falls nun, was ja bei der Blindheit des Naturmechanismus leicht eintreten könnte, eine kleine Umstellung jener Gehirnzustände stattfände, so würde ich den unsinnigen Satz „$3 \times 9 = 3$" für wahr halten müssen, den Satz „$3 \times 3 = 9$" aber für falsch.

Der Unterſchied zwiſchen objectiver Wahrheit und objectiver Falſchheit des Denkens käme alſo dann zu Gunſten der Cauſalnothwendigkeit gänzlich in Wegfall.

Angeſichts dieſer ebenſo ungeheuerlichen als unvermeidlichen Conſequenz bleibt nur Eines von Zweien übrig.

Entweder man gibt zu Gunſten der Logik, der Mathematik, der Vernunft und der Wiſſenſchaft die Hypotheſe des ſtrengen pſychophyſiſchen Parallelismus auf. Dann fällt nicht nur der Materialismus dahin, ſondern mit ihm auch eine Reihe anderer metaphyſiſcher Syſteme, z. B. der Spinozismus und Leibnitzens präſtabilirte Harmonie.

Oder man hält trotzdem den ſtrengen Parallelismus feſt. Dann hat die Natur im menſchlichen Kopfe ein unglaubliches Kunſtſtück vollbracht; ſie hat im Menſchenhirn eine materielle Denkmaſchine conſtruirt, die ſich nach Geſetzen der Phyſik, Chemie ꝛc. wunderbarer Weiſe ſo bewegt, als würde ſie *nicht* von Geſetzen der Phyſik, Chemie ꝛc., ſondern von Geſetzen der Logik regirt. In der That ein teleologiſches Meiſterſtück höchſten Ranges, der Gipfel aller Teleologie!

Nun läßt ſich ja im Hinblick auf die außerordentlich verwickelten Structurverhältniſſe des Gehirns, ſo wie auch darauf, daß die ihrem Weſen nach räthſelhafte Natur bei der Organiſation der organiſchen Lebeweſen durchgängig nach dem Grundſatz „Natura nihil frustra facit“ verfährt, durchaus nicht die Möglichkeit beſtreiten, daß hier wirklich jenes unglaubliche Kunſtſtück zu Stande gebracht worden ſei. Sogut ſich die Natur im Auge eine lebendige Camera obscura, im Magen und den Gedärmen ein chemiſches Laboratorium, im ganzen animaliſchen Organismus ein in cauſaler Beziehung unbegriffenes Zweckmäßigkeitswunder erſchaffen hat, ſogut könnte ſie ja auch im Menſchengehirn eine materielle Denkmaſchine erſchaffen haben. Warum nicht? Wer könnte dieſe Möglichkeit für unmöglich erklären? Das normale Menſchengehirn wäre danach eine Verkörperung der Vernunft, ein fleiſchgewordener, incarnirter

Λόγος. Gerade die negativen Inſtanzen, die Ausnahmen von der Regel, die Abnormitäten, die Seelenkrankheiten, die pſychiſchen Defecte, die Geiſtesſtörungen, welche im Zuſammenhang mit Gehirndefecten und Gehirnkrankheiten auftreten, ſprechen dafür, daß es ſich wirklich ſo verhält, daß das normale, geſunde Menſchengehirn wirklich ein den Anforderungen der Logik entſprechendes materielles Denkautomaton iſt. Aber *wie* dies möglich iſt, *wie* ein ſo enormes, alle Kunſtwerke menſchlicher Technik völlig in Schatten ſtellendes Wunderwerk zu Stande gebracht werden kann, dies bleibt vorläufig ein der cauſalen Naturerklärung unbegreifliches Räthſel, während es zugleich in die Wagſchale der teleologiſchen Weltauffaſſung ein gewaltiges Gewicht hineinwirft und uns vor dem geheimnißvollen, im Inneren der Natur wirkenden teleologiſchen Etwas mit dem tiefſten Erſtaunen erfüllen muß.

Ein Umſtand iſt nun aber bei dieſer ganzen letzten Betrachtung noch außer Acht gelaſſen worden; ein *weſentlicher* Umſtand, ohne den ſelbſt bei Annahme einer materiellen Denkmaſchine im Gehirn die Hypotheſe des ſtrengen pſychophyſiſchen Parallelismus nicht durchführbar ſein würde. Dies iſt die Centraliſation des perſönlichen Seelenlebens; oder genauer, es iſt die Einheit und beharrliche Identität des Ich, ſowie das Heraustreten des Ich aus dem zeitlichen Wechſel ſeiner Seelenzuſtände, — wozu es, wie wir früher (Seite 190) bemerkt haben, an einem phyſiologiſchen Analogon, Subſtratum oder Correlatum *fehlt*. Das Ich iſt Eines, während ſeine wechſelnden Seelenzuſtände Vieles ſind; das Ich bleibt im Wechſel ſeiner Zuſtände mit ſich identiſch; das Ich als einheitliches und beharrendes Centrum tritt aus dem zeitlichen Wechſel heraus, ſtellt ſich ſeltſamer Weiſe ſeine eigenen Seelenzuſtände als Object gegenüber und läßt dieſe an ſich vorbeiziehen. Ohnedies würde unſer eigenes Seelenleben für uns garnicht vorhanden ſein. Das Ich, das im Wechſel mit ſich identiſch bleibende, einheitliche Subject ſitzt als Kritiker und

Richter über seinem eigenen Denken zu Gericht. Der Ablauf der Vorstellungen im Bewußtsein, die Verbindung der Wörter im gedachten, gesprochenen, geschriebenen Satze, die logische Verknüpfung der Gedanken nach den Verhältnissen von Subject und Prädicat oder von Grund und Folge, das Erkennen der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, der Identität oder Verschiedenheit mehrerer Vorstellungsinhalte, die Gleichsetzung und Ungleichsetzung, die Ableitung der Conclusion aus den Prämissen, der Schluß von Ursachen auf die Wirkung, von der Wirkung auf die Ursache, — alles Dieses unterliegt der Oberaufsicht, Hegemonie, Kritik und Entscheidung des im Wechsel der Seelenzustände mit sich identisch bleibenden, im Zeitlauf beharrenden Ich, welches also noch *über der Denkmaschine steht*. Aus dem zeitlichen Ablauf des psychischen Geschehens als zeitlos höhere Instanz heraustretend, faßt das Ich zeitlich Getrenntes in die Einheit eines einheitlichen Gedankenzusammenhangs synthetisch zusammen und steht seinen eigenen Seelenzuständen ebenso gegenüber, wie der Zuhörer einer Melodie den nacheinander erklingenden Tönen gegenübersteht, durch deren synthetische Zusammenfassung erst jenes Ganze, welches wir Melodie nennen, von ihm geistig erzeugt wird. — Ohne dieses Ich gibt es für uns kein Seelenleben; ohne dieses Ich gäbe es für uns auch keine Welt. — Wir stehen hier an dem Punkte, wo die Metaphysik sich mit der Transscendentalphilosophie unmittelbar berührt.

XXIV.

Der Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit fällt zwar mit dem von Geist und Materie keineswegs identisch zusammen; aber soviel ist sicher, daß wir uns die Materie als ein Unfreies, als ein der Nothwendigkeit unwandelbarer Gesetze blindlings gehorchendes Etwas vorstellen müssen, während dem Geiste Freiheit, d. h. das Vermögen der selbständigen Auswahl zwischen mehreren ihm erkennbaren Möglichkeiten, zugeschrieben wird. Es

gibt aber außer der Freiheit des Wollens und Handelns, von welcher gewöhnlich nur die Rede iſt, auch eine Freiheit des *Denkens*; und wenn unter Freiheit des Wollens die Fähigkeit verſtanden wird, von zwei entgegengeſetzten Beſchlüſſen und Handlungen ſelbſtändig die eine auszuwählen, ſo beſteht die Freiheit des *Denkens* in der Fähigkeit, zwiſchen zwei einander widerſprechenden Behauptungen oder Anſichten ſelbſtändig auszuwählen. Wenn dieſe Auswahl dem urtheilenden Subject durch ihm unbekannte, ſeinem Selbſtbewußtſein verborgenbleibende Urſachen *aufgezwungen* iſt, ſo iſt die Freiheit des Denkens ein bloßer Schein, und das Fürwahrhalten nicht eine Erkenntniß objectiver Wahrheit, ſondern eine rein individuelle Zwangsmeinung ohne jeden Anſpruch auf allgemeine Anerkennung; umgekehrt aber, wenn es eine Erkenntniß objectiver Wahrheit gibt und geben ſoll, wenn das Fürwahrhalten mehr iſt und mehr ſein ſoll, als eine dem Subject von ihm unbekannten Urſachen aufgezwungene rein individuelle Zwangsmeinung, ſo iſt die Freiheit des Denkens kein bloßer Schein, ſondern etwas wirklich Vorhandenes. Während nun die Freiheit des Wollens und Handelns eine Grundvorausſetzung der *Ethik* bildet, von der ſittliche Gebote an unſeren Willen gerichtet werden, iſt die Freiheit des *Denkens* Grundvorausſetzung der *Logik*, die gewiſſe Denkprincipien, wie vor allem den Satz des Widerſpruchs, als Forderungen und Gebote an unſeren Verſtand richtet; und es leuchtet ein, daß von wirklicher Wiſſenſchaft, von einer über individuelles Meinen erhabenen objectiven Wahrheitserkenntniß nur dann die Rede ſein kann, wenn es eine ſolche Freiheit des Denkens wirklich gibt. Wir wiſſen allerdings aus der Erfahrung ſehr genau, daß die logiſche ebenſo wie die ſittliche Zurechnungsfähigkeit des Menſchen ſehr verſchiedene Grade und Abſtufungen hat, daß ſie von Wachen und Schlaf, Geſundheit oder Krankheit, und weiterhin vom normalen oder abnormen Zuſtande des Gehirns abhängig iſt. Allein bei allen geiſtiggeſunden,

eines normalen Selbstbewußtseins sich erfreuenden Menschen steht das Freiheitsbewußtsein als psychologische Thatsache fest; selbst dann, wenn sie in der Theorie dem allerstrengsten Determinismus zugethan sind. Vermöge dieses ihm innewohnenden Freiheitsbewußtseins faßt sich der Mensch als ein Wesen auf, welches, im schroffen Gegensatz zu der von Naturgesetzen blind beherrschten Materie, der despotischen Macht der Naturnothwendigkeit enthoben ist, als ein Wesen, welches gewissen logischen und ethischen Normen gehorchen *soll*; er erkennt diese Normen als maaßgebende Richtschnur für sein eigenes Denken, sein Wollen und Handeln an, er betrachtet die Befolgung dieser Normen als Pflicht, ihre Verletzung als Verstoß und Fehler, er schreibt sich also selbst die Fähigkeit zu ihrer Befolgung zu; und ich habe an einem anderen Orte nachgewiesen, wie sich diese psychologische Thatsache des Freiheitsbewußtseins auch bei Annahme einer ganz strengen, ausnahmslosen Gültigkeit des Causalitätsprincips erklären läßt*). Das Freiheitsbewußtsein beruht, ebenso wie das Bewußtsein der Zeit, auf der Identität und Beharrlichkeit des Selbstbewußtseins, dieser räthselhaften Urthatsache, zu der sich kein physisches Correlatum und Analogon, kein materielles ὑποκείμενον aufweisen läßt. *Zeit* entsteht nur vermöge der Identität und Beharrlichkeit des *Ich*, indem der Wechsel äußerer und innerer Phänomene an dem feststehenden Punkte des im Wechsel beharrenden Ich vorüberstreicht. *Frei* kommt das Ich sich vor, indem es sich bewußt ist, unter genau denselben Umständen verschieden denken, wollen und handeln zu können, folglich, vermöge seiner Identität im Wechsel, nicht durch die gegebenen Umstände zu einer einzigen Denkhandlung oder Willenshandlung gezwungen zu sein. Es stünde mit dem Causalitätsprincip in Widerspruch, wenn man, im Sinne des Indeterminismus, annehmen wollte, das Ich des *gegenwärtigen*

*) In meiner Abhandlung „*Geist der Transscendentalphilosophie*".

Moments könnte unter den gegebenen Umſtänden gerade jetzt ebenſogut das Gegentheil deſſen denken und wollen, was es thatſächlich will und denkt. Es ſteht dagegen mit dem Cauſalitätsprincip durchaus nicht in Widerſpruch, wenn wir glauben, daß das im Fluß und Wechſel aller Zuſtände ſich ſeiner Identität bewußt bleibende, Schlaf und Wachen, Minuten, Stunden, Monate und Jahre überdauernde Ich unter genau denſelben Umſtänden in einem anderen Zeitpunkt ganz anders als jetzt zu denken und zu wollen befähigt ſei. Das Grundräthſel liegt eben in dieſer Identität. Und ohne ſie gibt es nicht nur kein Bewußtſein der Freiheit, ſondern auch keine Zeit, alſo kein Geſchehen, keine Erfahrung, keine erfahrbare Welt; daher denn der Menſch innerhalb dieſer von ihm vorgeſtellten, vom Cauſalitätsprincip ſowie einer großen Mannigfaltigkeit ſpeciellerer Naturgeſetze regirten Erfahrungswelt ſich als ein freies Weſen auffaßt und fühlt. Die unbegreifliche Identität des Ich, die uns in unſerem eigenen Innern als ein großes Weltwunder entgegentritt und uns für uns ſelber zu einem Gegenſtand des Erſtaunens, zu einem ewigen Räthſel macht, — ſie iſt die Grundbedingung der Zeit und der Welt; und ſie iſt auch die Grundbedingung ſowie der Erklärungsgrund des Bewußtſeins der Freiheit.

Wenden wir uns nun, nach dieſer bedeutungsſchweren Betrachtung, zu unſerem Hauptthema, alſo zu der Frage und Hypotheſe des eindeutig-ſtrengen pſychophyſiſchen Parallelismus zurück und führen wir dieſe Angelegenheit zu ihrem naturgemäßen und vernunftgemäßen Abſchluß.

Das Gehirn, das normale Menſchengehirn eine Verkörperung der Vernunft, ein fleiſchgewordener, incarnirter Λόγος; die unwahrnehmbaren, kryptiſchen Moleculareproceſſe in dem vielverſchlungenen Nervenlabyrinth der Hirnſubſtanz ein materieller Denkmechanismus, eine körperliche Denkmaſchinerie, deren naturgeſetzlich nothwendige Bewegungen dem Denken des Geiſtes mit eindeutiger

Nothwendigkeit Glied für Glied correſpondiren; — dieſes zu denken wäre, bei den ſonſtigen wunderbaren Zweckleiſtungen der Natur im Bau, im Wachsthum und in den Functionen des animaliſchen Organismus, principiell ſehr wohl ſtatthaft; zumal wenn man ſich einen Zuſchauer, Zuhörer, Inſpicienten und dauernden Beobachter der zeitlich ablaufenden Denkbewegungen dieſes Denkmechanismus hinzudenkt und ſich die Denkbewegungen des Denkmechanismus in Gedanken dieſes Zuſchauers überſetzt denkt. Das Irrationelle, Unerklärliche, Räthſelhafte in dem Verhältniß der Naturgeſetze zu den ihnen völlig heterogenen Normalgeſetzen der Logik u. ſ. w. müßte durch die allerdings etwas unbeſtimmte Hülfshypotheſe überwunden werden, daß vermöge der unendlich mannigfaltigen Verzweigung und netzartigen Durchkreuzung der Nervenfaſerzüge der Hirnſubſtanz mancherlei rein automatiſch ablaufende Selbſtcorrecturen, Selbſtberichtigungen, Selbſtregulirungen ſich mit mechaniſcher Nothwendigkeit vollzögen; wobei denn etwa durch Kampf um's Daſein unter den Vorſtellungen, durch Ausmerzung des Unpaſſenden und „Übrigbleiben des Paſſendſten" das Richtige vom Falſchen, die Wahrheit von der Abſurdität ausgeſondert, und ſo ein annähernd correctes Denken bewerkſtelligt, in höherem oder geringerem Grade erzielt und zu Stande gebracht würde. Dieſem allerdings ungeheuer complicirten und vorläufig hypothetiſchen Gehirnmechanismus auf die Spur zu kommen und ihn mehr und mehr an's Tageslicht zu ziehen, bliebe die beneidenswerth große Endaufgabe zukünftiger Gehirnphyſiologie. — Nehmen wir aber an, die Aufgabe wäre gelöſt, ſehen wir ferner davon ab, daß uns, bei dem phänomenalen Charakter und der ſubjectiven Bedingtheit der ganzen Sinnenwelt, auch das Gehirn ſammt dem materiellen Denkmechanismus darin nur als menſchlicher Bewußtſeinsinhalt, nur als „Erſcheinung", nicht als „Ding an ſich" bekannt ſein würde, — wo ſtünden wir dann? Wir würden bei genauerer Prüfung gewahr werden, daß die rein naturaliſtiſche Auf-

faſſung des Denkens in einen ſehr ſonderbaren Cirkel hineinmündet, oder vielmehr ihre eigene Exiſtenzberechtigung zu vernichten Gefahr läuft. Grundvorausſetzung aller Wiſſenſchaft iſt offenbar dies, daß es einen Unterſchied zwiſchen objectiver Wahrheit und objectiver Falſchheit gibt, und daß die objective Wahrheit aufgefunden werden kann. Wenn nun aber der eindeutig ſtrenge pſychophyſiſche Parallelismus vorausgeſetzt wird, dann iſt das Denken jedes Individuums durchgängig unfrei; jeder Einzelne wird beim Denken von Zwangsvorſtellungen tyranniſch regirt und gelangt mit pſychologiſcher und pſychophyſiſcher Cauſalnothwendigkeit zu ſolchen Denkreſultaten, die eben Er, der Einzelne, für wahr halten *muß*; dann gibt es alſo nur ein rein individuelles Fürwahrhaltenmüſſen, aber nicht eine über das individuelle Meinen erhabene, objective, allgemeingültige Wahrheit. Jeder iſt dann *gezwungen*, Dasjenige, was er behauptet, zu behaupten; ſein Denken wird durch die Proceſſe in ſeinem Gehirn zu ſeinen Überzeugungen fataliſtiſch determinirt; — ein Zuſtand, der ſich mit einem allgemein verbreiteten Fieberdelirium oder auch mit einem von individuellen Wahnideen beherrſchten Irrenhaus vergleichen ließe. Dann wird, da es eine höhere, über den individuellen Denkmechanismus erhabene Inſtanz nicht mehr gibt, beiſpielsweiſe Derjenige, der vermöge ſeiner Denkmechanik den pſychophyſiſchen Parallelismus *leugnen* muß, ebenſo im Rechte ſein wie Derjenige, der vermöge ſeiner Denkmechanik denſelben Parallelismus *behaupten* muß. Dieſelbe Behauptung alſo wäre dann wahr und falſch zu gleicher Zeit; wahr für den Einen, falſch für den Anderen. *Wiſſenſchaft*, im Sinne eines aus logiſchen Erkenntnißgründen Anſpruch auf allgemeine Anerkennung beſitzenden Syſtems allgemeingültiger Urtheile, *gäbe es dann nicht*, ſondern — gemäß dem „quot capita, tot sensus“ — lediglich einen widerſpruchsvollen Wirrwarr pſychologiſch gleich naturnothwendiger individueller Meinungen und Meinungsdifferenzen. Die ganze Naturwiſſenſchaft, von der

Mechanik an bis zur Gehirnphyſiologie ſelbſt, wäre dann zu einer ſubjectiven Illuſion und Selbſttäuſchung herabgeſetzt. Wer den ſtrengen pſychophyſiſchen Parallelismus als letztes Wort behauptet, der *hebt* eben damit conſequenterweiſe das Recht, dieſen Parallelismus als objectiv wahr zu behaupten, *auf*. Es wäre der vollendete logiſche Selbſtmord, der Gipfel der Abſurdität.

Genug, aus der Verworrenheit dieſes Gedankenknäuels kann man ſich nur dadurch erlöſen und nur dadurch das Leben der Wiſſenſchaft retten, daß man, aus der Sphäre der Metaphyſik in die Sphäre der Transſcendentalphiloſophie hinübertretend, die Freiheit des Denkens *poſtulirt*. In der That iſt dieſe Freiheit kein transſcendentes Dogma, ſondern eine weſentliche Grundbedingung der Möglichkeit der Wiſſenſchaft. Die Wiſſenſchaft kann unmöglich den Aſt abſägen wollen, auf dem ſie ſelber ſitzt. Der Rieſe Antäus verlor alle ſeine Kraft, wenn er die Berührung mit ſeiner Mutter Erde verlor; und die Mutter Erde der Wiſſenſchaft iſt eben die *Freiheit des Denkens*.

Innerhalb der Grenzen der menſchlichen Vernunft iſt und bleibt die vollſtändige Aufhellung des Parallelismus zwiſchen Materiellem und Geiſtigem, deſſen Annahme uns ſowohl durch den Überblick der Stufenleiter höherer und niedrigerer Organismen, als auch durch Betrachtung des körperlich-geiſtigen Entwicklungsganges der einzelnen animaliſchen Individuen aufgedrängt wird, das Endziel, auf welches von Außen und von Innen, von Seiten der Naturwiſſenſchaft und von Seiten der Pſychologie hingearbeitet werden muß. Aber dieſes Endziel, wieweit man ſich ihm auch annähern mag, kann nur als Aſymptote, nicht als Tangente philoſophiſcher Welterkenntniß betrachtet werden, weil der ſtrenge pſychophyſiſche Parallelismus mit der Idee der objectiven Wahrheit, und weiterhin mit dem Begriff der Freiheit des Denkens,

auf deren Vorausſetzung die Möglichkeit der Wiſſenſchaft ſelber beruht, ſich nicht vereinigen läßt.

Fünftes Buch.

Einheit und Vielheit.

XXV.

In Platon's Parmenides wird ein ſchwerverſtändliches dialektiſches Spiel mit den Begriffen Eines und Vieles, ἓν und πολλά, getrieben, welches beſagen zu wollen ſcheint, daß weder Vielheit ohne Einheit, noch Einheit ohne Vielheit denkbar ſei; allerdings kommt dieſe zwiſchen dem Parmenides und dem noch ſehr jugendlichen Sokrates gepflogene Disputation zu keiner beſtimmten Entſcheidung, ſondern bricht plötzlich ab; aber aus den übrigen Dialogen Platon's iſt es ſattſam bekannt, daß nach ſeiner Überzeugung jeder Vielheit ähnlicher und formgleicher Einzelerſcheinungen eine einzige Gattungsidee zu Grunde liegen muß, und daß weiterhin der ganze κόσμος νοητὸς der Ideen in einer einzigen Idee ſeinen Gipfel und Abſchluß erhält.

In Spinoza's Ethik, und zwar gegen Ende des zweiten Buches hin, wird die halbmyſtiſche Lehre von den drei Erkenntnißgattungen (genera cognitionis) vorgetragen, deren erſte und niedrigſte Meinung oder Einbildung (opinio, imaginatio) heißt, deren zweite Vernunft (ratio), deren dritte und oberſte scientia intuitiva genannt wird. Die erſte Gattung iſt die ſinnliche, verworrene, inadäquate Auffaſſung der Dinge; ſie geht ganz in der Betrachtung der Einzelnheiten auf, ſteht dem Laufe der Welt ungefähr ſo gegenüber wie ein Kind dem Wechſel der bunten

Figürchen im Kaleidoskop, hält den Weltlauf für ein launenhaftes Zufallsspiel und betrachtet die Einzelnheiten ut contingentes. Die zweite Gattung, ratio, steht der Welt so gegenüber wie ein Physiker, dem die Gesetze der Optik bekannt sind, dem scheinbar zufälligen Figurenspiel des Kaleidoskops; sie sieht ein, daß die Einzelnheiten nothwendige Folgen ewiger Gesetze sind, faßt sie daher „ut necessarias“ auf und erkennt die Dinge „sub quadam aeternitatis specie“. Das tertium cognitionis genus endlich erfaßt gewissermaßen auf ein Mal, auf einen Blick den ganzen Sinn, das ganze Wesen der Welt, und erkennt unmittelbar, daß der Vielheit scheinbar zufälliger, in der That aber gesetzlich nothwendiger Einzelnheiten ein einziges allumfaßendes und allbeherrschendes Weltwesen, eine einzige Substantia infinita zu Grunde liegt.

In Kant's Kritik der reinen Vernunft, und zwar in den Fundamentalbetrachtungen der transscendentalen Dialektik, wird auseinandergesetzt, daß die Vernunft im engeren Sinne des Wortes ein Vermögen sei, von dem gegebenen Bedingten auf die Totalität seiner Bedingungen zurückzuschließen, woraus denn transscendentale Vernunftbegriffe oder Ideen, d. h. Gedanken vom Unbedingten selber mit logischer Nothwendigkeit hervorgehen, denen freilich nichts Empirisches, in der Erfahrung als Gegenstand Gegebenes entsprechen kann, deren übersinnliches und überempirisches Object aber als ein unvermeidlicher Grenzbegriff am Horizont unserer Erkenntniß feststeht. Im Wesen der menschlichen Vernunft liegt es nach Kant tiefbegründet, Vollendung zu fordern, wo die Erfahrung immer nur Unvollendetes darbietet, Unbedingtes, wo diese nur Bedingtes, Einheit, wo diese nur eine unüberseh̃bare Vielheit vor Augen bringen kann.

Drei große Denker also, von weit abweichender Denkungsart und auf sehr verschiedenen Standpunkten stehend, sehen wir hier in einem ganz wesentlichen Punkte zusammentreffen, auf denselben Punkt hinweisen, so wie Magnetnadeln von ganz verschiedenen

Stellen der Erdoberfläche aus doch nach demſelben Pole hinweiſen. Sie lehren übereinſtimmend, unſere Vernunft werde über die empiriſche Vielheit hinaus zu dem Gedanken einer ihr zu Grunde liegenden Einheit hingedrängt.

Bei rein empiriſcher Betrachtung erſcheint die Welt als eine unüberſehbare Menge von Individuen, als ein unermeßliches Aggregat zahlloſer im Raum zerſtreuter Einzeldinge, die im Ablauf der Zeit den mannigfaltigſten Veränderungen und Bewegungen, ja, bis zu ihren, vermuthlich conſtant beharrenden, Elementarbeſtandtheilen hinunter, dem Entſtehen und Vergehen unterworfen ſind. In räumlicher wie in zeitlicher Hinſicht aber erkennen wir unſere Erfahrung und ihr unmittelbar gegebenes Object als bloßes Bruchſtück, welches, gemeſſen an der a priori nothwendigen Unendlichkeit des Raumes und der Zeit, zur Geringfügigkeit zuſammenſchrumpft. Unſer Wiſſen iſt Stückwerk. Wir ſind durch die Natur unſeres Anſchauungsvermögens und unſerer Vernunft genöthigt, über die entfernteſten Nebelflecken am Himmel hinaus und unter die letzten Minimalgrenzen mikroſkopiſcher Sichtbarkeit hinab uns die Summe der Einzelnheiten in's Unendliche fortgeſetzt zu denken; und ebenſo können wir nicht umhin, zu glauben, daß die lückenloſe Cauſalkette der zeitlich aufeinanderfolgenden Weltzuſtände aus anfangsloſer Vergangenheit in eine endloſe Zukunft hinüberreicht. An dieſer mehrfachen Unendlichkeit gemeſſen, erweiſt ſich, wie geſagt, die ganze Erfahrung des einzelnen Menſchen und die des Menſchengeſchlechts als verſchwindendes Fragment eines Ganzen, welches niemals als Erfahrungsobject gegeben werden kann, wiewohl es als Idee mit Unvermeidlichkeit feſtſteht. Indeſſen unſer Denken greift noch nach einer ganz anderen Richtung hin über das Erfahrbare, Empiriſch-Gegebene hinaus; es verliert ſich nicht bloß in die endloſe Weite und Breite des Räumlich-ausgedehnten und in die endloſe Länge des Zeitlichaufeinanderfolgenden; es ſucht, in die Tiefe eindringend, einen innerſten Kern,

ein bleibendes Weſen, einen erſten Grund des empiriſchen Univerſums zu erfaſſen; ein Weltweſen, welches, dem ſinnlichen Blick der Erfahrung unzugänglich bleibend, von der Vielheit immer wechſelnder räumlich-zeitlicher Phänomene vielmehr verhüllt als offenbart wird und, wenn überhaupt, dann nur durch überempiriſche Begriffe erfaßbar iſt. Kein gründlich denkender Verſtand kann ſich dieſes Forſchens nach der Tiefe hin entſchlagen und den Gedanken des weſenhaften Weltgrundes entbehren; kein philoſophiſches Syſtem kann an dieſer letzten Endfrage gleichgültig vorübergehen; und nur darüber weichen die Meinungen voneinander ab, wie jener Weltgrund, jenes Weltweſen zu denken ſei, und ob es etwas für uns irgendwie Erkennbares oder ein ſchlechthin Unerkennbares ſei.

Das Brahman und Atman der Inder, das geheimnißvolle Ἄπειρον des Anaximandros von Milet, das Ἓν καὶ πᾶν der Eleaten, der Θεὸς des Platon und des Ariſtoteles, das übervernünftige und überweltliche „Eine“ des Plotinos, die allgeſtaltende Weltſeele und Natura naturans des Giordano Bruno, die Substantia infinita des Spinoza, der ſich in der Erſcheinungswelt objectivirende Wille Schopenhauer's, und Schelling's dem Gegenſatz von Idealem und Realem zu Grunde liegendes Abſolutum, — alle dieſe mit beſtimmten oder unbeſtimmten Attributen ausgeſtatteten, jedenfalls aber von ihren Urhebern ſehr verſchieden prädicirten Gedankenweſen ſind nichts anderes als mannigfaltige Geſtaltungen eines und desſelben metaphyſiſchen Grund- und Grenzbegriffs, der mit einer gewiſſen Unabweisbarkeit am Horizont der philoſophirenden Vernunft ſchwebt, und welchen, unabhängig von der Philoſophie, der religiöſe Glaube der Nationen ihren beſonderen Gemüthsbedürfniſſen, ethiſchen Forderungen und äſthetiſchen Geſchmacksrichtungen entſprechend bald in dieſe, bald in jene Phantaſieform eingekleidet und darin verkörpert hat. — Es iſt immer dieſelbe Grundidee, hier pantheiſtiſch, dort monotheiſtiſch, hier optimiſtiſch, dort peſſimiſtiſch gefärbt. Wenn Demokritos, deſſen Anſichten

allerdings wegen des Verluſtes ſeiner Schriften nur mangelhaft bekannt ſind, dem Verſtande bei der Vielheit gleich urſprünglicher Atome haltzumachen befiehlt, ſo erſcheint dies dem gründlicheren Nachdenken als ein Paradoxon, welches entweder auf geiſtige Kurzſichtigkeit oder auf ironiſche Reſignation gegenüber der Unerkennbarkeit des letzten Grundes der Dinge zurückzuführen wäre. Was Kant betrifft, ſo entſpricht es dem kritiſchen Geiſt und Charakter ſeiner Transſcendentalphiloſophie, daß er wegen der von ihm gelehrten Unmöglichkeit einer eigentlichen Wiſſenſchaft vom Überſinnlichen die Idee des einheitlichen Weltweſens ganz auf die ſubjective Seite herüberverlegt und aus der logiſchen Organiſation des Erkenntnißvermögens abzuleiten verſucht. — Von zwei Seiten her werden wir zu dieſer Idee hingedrängt; einmal von Seiten der durchgängigen Geſetzlichkeit alles Seins und Geſchehens; ſodann von Seiten der Spaltung in Erkennendes und Erkanntes, die auf eine gemeinſame Wurzel zurückweiſt.

XXVI.

Weltordnung — ein wunderſames, ſchwerwiegendes Wort. — Warum herrſcht Ordnung in der Welt, und nicht Unordnung? Dauernde Geſetzlichkeit im raſtloſen Strome des Geſchehens; feſtſtehende Regel im unaufhörlichen Wechſel von Entſtehen und Vergehen; ruhender Pol in der beſtandloſen Flucht der Erſcheinungen; unvergängliche, unerſchöpfliche Energie in der zeitlich ablaufenden Kette der Urſachen und Wirkungen; herrſchende Einheit in dem verſchlungenen Durcheinander und der zerſtreuten Menge des endlos Vielen; — mit einem Worte: Weltordnung, nicht aber Weltunordnung. Woher kommt das? Aus welchem zureichenden Grunde geht das hervor? Jeder, der nicht durch gedankenloſe Gewöhnung an und Verwöhnung durch das Alltägliche, ewige Geſtrige ſich des Fragens und Staunens entwöhnt hat, der nicht die rohe, unbegriffene Thatſache blindlings als ein

Selbſtverſtändliches hinnimmt, der nicht in mikroſkopiſcher Betrachtung der ſichtbaren Einzelnheiten aufgeht, ſondern ſich zum makroſkopiſchen Hinblick auf das Ganze, die Geſammtheit, das All emporzuſchwingen vermag, muß hier in ein platoniſches Erſtaunen, in philoſophiſche Verwunderung gerathen und den Anfang und Anſporn zu höherem Nachdenken gerade da empfinden, wo die Specialforſchung der Einzelwiſſenſchaften und die banauſiſche Utilitätsmaxime praktiſcher Naturverwerthung ihr Endziel erreicht. Warum herrſcht Weltordnung, und nicht Weltunordnung? — Es ſei hier eine kleine Parabel und allegoriſche Erzählung eingeſchaltet, die man als eine Art von platoniſchem oder doch platoniſirendem Mythos gelten laſſen mag.

Der Traum des Epimenides.

Epimenides, der Weiſe und Götterliebling, den nachmals die Athener in ihre Stadt berufen haben, um ihre verworrenen Zuſtände in heilſame Ordnung umzugeſtalten, durchwanderte einſtmals, als er noch ein friſcher Jüngling war, die rauhen Felſengebirge ſeiner Heimathinſel Kreta. In tiefes Sinnen verloren, ſtieg er auf ſteilem Gebirgswege neben einem rauſchenden Wildbach empor, um den Gipfel des Berges Ida zu erklimmen, wo einſt, wie man erzählt, Zeus erzogen worden iſt; von dort oben wollte er den weiten Ausblick über die ganze Inſel und das endloſe Meer genießen und die Welt in ſo weitem Umfang mit eigenen Augen ſehen, als ſie für menſchliche Augen erreichbar iſt. Weiter und weiter ſtieg er hinauf; die Wohnungen der Menſchen, ihre Anpflanzungen, die Ölbaumwälder lagen längſt hinter ihm. Als es Mittag war, ſah er ſich in tiefer Gebirgseinſamkeit allein, raſtete eine kurze Zeit lang und vernahm in der ſtillen, reinen Luft außer dem Rauſchen des Baches nichts anderes als den fernen Schrei eines Adlers. Dann wanderte er weiter, ſeinem Ziel entgegen. Die Sonne neigte ſich dem Untergang zu. Als

ſie aber in's Meer hinabtauchte und der Abend anbrach, war er ſehr ermüdet, ſah ſich nach einer Unterkunft für die Nacht um und entdeckte den Eingang einer Felſenhöhle, welche ihm Schutz verſprach. Er trat in die Höhle ein, fand einen geeigneten Ruheplatz, legte ſich nieder und verfiel alsbald in einen ſehr tiefen, ſchweren Schlaf. Monatelang ſchlief er weiter, jahrelang; der Schlaf, der ihn umfangen und gefeſſelt hielt, wollte nicht aufhören; er war traumlos, breitete einen undurchdringlichen Schleier über die Erinnerung an ſein Leben aus und erfüllte ſeine Seele mit Dunkel, wie der Tod. Endlich aber erwachte Epimenides, oder vielmehr er glaubte zu erwachen, er träumte ein Erwachen und glaubte dann wieder zu träumen, ſah ſich um und fand zu ſeinem Erſtaunen alle Dinge fremd und gänzlich verändert.

Ich träume, ja! wo nicht, ſo hat ein Gott
In tiefe Wüſteneien mich verſchlagen —
Hier — keine Spur von jenem alten Glanz,
Nicht Spur von Kunſt, von Ordnung keine Spur!
Es iſt der Schöpfung wildes Chaos hier,
Das letzte Grauen endlicher Zerſtörung.

Und weiterſchlummernd träumte Epimenides, daß er aus dem Erwachtſein von Neuem einſchlafe. Da erſchien ihm wirklich das Chaos, jenes wirkliche Chaos, aus welchem, wie Heſiodos lehrt, einſt die Welt entſtanden iſt. Er ſah mit Schaudern einen tiefen Schlund, einen gähnenden Abgrund vor ſich, einen unendlichen Krater; und es war nicht Tag und nicht Nacht; und es gab keine geſtalteten Dinge und keine geſchiedenen Elemente; es war eine purpurne, unheimlich zuckende Dämmerung; in dieſer zuckenden Dämmerung wogte, wallte, dampfte etwas Ungeheures, Geſtaltloſes, ein völlig ungeordnetes wüſtes Urgemiſch, das etwas Beſtimmtes werden zu wollen ſchien, aber nicht werden konnte. Hier und dort zwar tauchten vorübergehend einzelne Schreckgebilde und Ungethüme auf, Schlangen- oder Drachenköpfe wie die der

lernäiſchen Hydra, Bockshirſche, Stiere mit Menſchengeſichtern, Minotauren, und Menſchenleiber mit Stierköpfen und Fiſchfloſſen; aber ſie zerrannen ſogleich wieder, ſie waren vielleicht ein bloßer Schein, wie die Thierformen und Geſichter, die das Kinderauge und Dichterauge in den Wolken oder in den Meereswellen oder in Feuerflammen zu erblicken glaubt; das Ungewordene konnte nicht werden, kein feſtes Gebilde konnte gelingen, weil es keine Regel, keine Ordnung, kein allbeherrſchendes Geſetz gab, weil aus dem Gleichen nicht Gleiches, ſondern immer ein Anderes entſprang, weil ſinnloſer Zufall das im Werden Begriffene immer ſogleich wieder auflöſte und verſchlang. Dazu ertönte ein Ächzen, ein Stöhnen, ein disharmoniſch widerliches Tongewirr, ein Knirſchen, als ob die Welt vom Größten bis zum Kleinſten aus den Fugen gegangen ſei. Und Epimenides erſchrak, er gerieth in Entſetzen über das Ungeheure, und ſein eigenes Herz zerrann, ſeine Seele wurde zerriſſen; — das Schreckensbild verſchwand zu Nichts, zu Nacht, er verſank von Neuem in die Finſterniß traumloſer Selbſtvergeſſenheit. Nach langer Zeit aber, während der Schläfer immer weiterſchlummerte, da tauchte ihm ein anderes erfreulicheres Bild auf. Apollon erſchien ihm; der lichte Gott des Tages und der Ordnung ſchwebte daher, unter lieblicher Muſik rhythmiſch umtanzt von dem Chor der Muſen. Und der Gott hauchte ſeine Augen an, ergriff ſeine Hand und führte ihn ſchwebend in ein ſchönes, wohlangebautes, von Geſetzen wohlgeordnetes Land; und er ſprach: „Siehe hier den Kosmos, die Welt, welche anders ausſieht als jenes Scheuſal, das die Dichter Chaos nennen!“ Da ſah er mit Entzücken, wie die geſitteten Bürger des Landes eifrig und wohlgeordnet ihren Geſchäften nachgiengen und ihre Pflicht erfüllten, jeder ſeinem Berufe gemäß; Einige den Acker pflügend und Saat ausſtreuend, Andere Häuſer und Tempel bauend und Städte begründend, die Jungen in gymnaſtiſcher Übung den Körper ſtählend, die Alten im Rathe

zuſammenſitzend und beſchließend. „Siehe hier", ſprach Apollon, „dieſe hier ſind wohl daran; denn ſie gehorchen freiwillig Geſetzen, die ſie als heilſam erkannt haben; und nur durch willige Unterordnung unter Regel und Geſetz, wie es auch in der erhabenen Kunſt der Töne geſchieht, kann ein Staat, eine Gemeinſchaft, ein Zuſammenwirken, ein Kosmos, eine Einheit der Vielen, eine Welt beſtehen, während ohne dieſes nichts Schönes und Gutes zu Stande kommt, ſondern nur Chaos, Wirrwarr, Zerſtörung, ſinnloſer Zufall und disharmoniſche Zerſplitterung der Vielen daſein würde." So ſprach Apollon, und unter lieblicher Muſik, wie die Harmonie der Sphären, entſchwebte er, rhythmiſch umtanzt von dem Chor der Muſen. Und wieder umfieng das Dunkel traumloſer Vergeſſenheit die Seele des einſam Schlummernden. Endlich aber näherte ſich Epimenides dem wirklichen Erwachen aus tiefem, ſchwerem Schlaf. Dreißig Jahre lang, ſo ſagt man, hatte er ununterbrochen in der einſam gelegenen Felſenhöhle geſchlummert. Er regte ſich aufſeufzend; und es war ihm zu Muthe wie einem Schwimmer, der, bis zum Meeresgrunde hinuntergetaucht, lange in der dunklen Tiefe geweilt hat, dann aber emporgetragen das Helle immer heller hereinſchimmern ſieht, bis er endlich, mit dem Haupt aus dem Waſſer hervortaucht, frei aufathmend Luft ſchöpft und das glänzende Licht der Sonne wiederſieht. Epimenides erwachte; er öffnete die Augen, richtete ſich langſam auf, griff ſich an die Stirn und wußte nicht, wo er war. Dann erhob er ſich von ſeinem Lager, trat aus der Höhle hervor, blickte ſtaunend umher und kannte weder die Welt, noch ſich ſelbſt. Aus einem Jünglinge war er ein Mann in reiferem Lebensalter geworden. Allmählich, anfangs nur dunkel, dann immer deutlicher werdend, tauchten in ihm Erinnerungen auf; zuerſt das Grauenbild des ungeordneten, geſtaltlos wirbelnden Chaos, in dem kein feſtes Gebilde gelang und Alles in disharmoniſchen Wirrwar zerrann; dann aber das ſchöne, erfreuliche Bild des

wohlgeordneten Staates, in welchem, weil alle Bürger ſich dem ſelbſterkannten Geſetz freiwillig und weiſe unterordneten, Harmonie herrſchte und Schönes, Zweckmäßiges, ein wohlgeordneter Kosmos zu Stande kam. Und er verglich in Gedanken Dasjenige, was er nun mit wirklich wachenden, offenen Augen um ſich ſah, mit jenen Traumbildern. Da gerieth er in ein großes Erſtaunen. Denn ſiehe da! — die ihn umgebende Natur war, obwohl, wie das Chaos, aus lebloſem Staub, aus Stoffen und Stofftheilen beſtehend, doch kein Chaos, ſondern, wie der aus lebendigen, ſelbſtbewußten Bürgern beſtehende Staat, ein geordneter Kosmos; und nicht regelloſer Zufall herrſchte in ihr, ſondern feſte, unwandelbare Geſetzlichkeit. Die Elemente waren voneinander geſchieden, das Land vom Meere, das Himmelslicht und die Himmelsluft von der feſten Erde; die Gebirgsbäche und Flüſſe ſtrömten, dem Geſetz der Schwere gehorchend, vom Gebirge des Ida in's Meer hinab; die Sonne, der Mond und die Planeten zogen, von feſten Geſetzen gelenkt, ihre Kreiſe durch den Raum; das Himmelsgewölbe mit den bleibenden Sternbildern drehte ſich regelmäßig um die unſichtbare Weltachſe; Bäume, Sträucher und Pflanzen wuchſen aus der nährenden Erde hervor und trugen Frucht und Samen, um ſich in immer gleicher Geſtalt zu erneuern; Alles war von planmäßiger Ordnung gelenkt und beherrſcht. „Wahrlich" — ſo ſprach, von Bewunderung erfüllt, der wiedererwachte Epimenides — „wahrlich, ein Räthſel und großes Geheimniß ſteht vor meinen Augen da! das Gegentheil Deſſen, was ich vermuthen und erwarten mußte! Wie kann der lebloſe Stoff trotz ſeiner Lebloſigkeit ſich Geſetzen unterordnen, von denen er garnichts weiß? Entweder ein Gott iſt es, vielleicht der zeugende und geſtaltenſchaffende Eros, der Ordnung und Geſetzlichkeit im Werden und Lauf der Welt hervorgerufen hat; oder ein Unbekanntes, das ſich meiner Einſicht und dem Menſchenwitz völlig entzieht." — Und er ſtieg, über das große Räthſel nachſinnend, auf den Felſenpfaden, die er

jetzt wiedererkannte, vom Gebirge Ida hinunter in's Thal und wurde von den Menſchen aufgenommen und als ein Weiſer, Prophet und Götterliebling hoch verehrt. Später aber beriefen ihn die Athener zu ſich in ihre Stadt, um ihre zerrütteten Zuſtände in heilſame Ordnung zu bringen.

XXVII.

Als Quinteſſenz und Hauptſumme der Logik, im altgebräuchlichen Wortſinn genommen, ſtehen drei allgemeingültige Regeln da, die trotz ihrer Unſcheinbarkeit zunächſt den unantaſtbaren Maaßſtab für den Werth unſeres ſubjectiven Denkens bilden, denen dann aber auch, falls das Cauſalitätsprincip wirklich durchgängige Gültigkeit beſitzt, die Würde metakosmiſcher Weltgeſetze für alles Sein und alles Geſchehen innewohnt. Ihr Wortlaut iſt folgender:

A. Was aus ſachlich falſchen Principien logiſch richtig erſchloſſen wird, iſt ſachlich falſch und kann, weil das πρῶτον ψεῦδος ſich von Satz zu Satz weitererbt, von dem thatſächlichen Lauf der Welt nicht beſtätigt werden.

B. Was aus ſachlich wahren Principien logiſch falſch erſchloſſen wird, iſt formell falſch, kann aber trotzdem ſachlich wahr ſein, d. h. mit dem wirklichen Weltlauf zuſammenſtimmen; nämlich dann, wenn die begangenen Schlußfehler einander entgegengeſetzt und gleich groß ſind, ſo daß ſie ſich gegenſeitig aufheben.

C. Was aber aus ſachlich wahren Principien logiſch richtig erſchloſſen iſt, das beſitzt unter allen Umſtänden formale und ſachliche Wahrheit zugleich; die Natur iſt vermöge ihrer allgemeinen Geſetzlichkeit gezwungen, das vom menſchlichen Verſtande richtig Erſchloſſene a posteriori zu beſtätigen.

Hierauf baut ſich der von mir eingeführte und an verſchiedenen Orten exponirte Begriff der Logik der That-

ſachen*). Eine ſolche geſetzliche Ordnung des Univerſums, vermöge welcher der objective Zuſammenhang der Dinge und Gang der Ereigniſſe mit der ſubjectiven Logik des correcten menſchlichen Denkens durchgängig harmoniren muß, iſt gleichſam realiſirte Weltvernunft oder Logik der Thatſachen.

Streng erweisbar iſt nun die ausnahmsloſe Geltung des Cauſalitätsprincips, obwohl es als unumgängliche Interpolationsmaxime des menſchlichen Denkens eine relative Apriorität beſitzt, allerdings nicht; jedoch dient es unſerer Zuverſicht auf ſeine Allgemeingültigkeit als weſentliche Stütze, daß die Erfahrung niemals eine negative Inſtanz, niemals eine Durchbrechung und Suspenſion der Naturgeſetze als wohlverbürgte Thatſache vor Augen führt. Wo daher einmal eine ſcheinbare Ausnahme von der Regel, ein ſcheinbar geſetzwidriges oder urſachloſes Ereigniß eintritt, da wird der wiſſenſchaftlich denkende Verſtand niemals annehmen, es habe garkeine Urſache gewirkt oder ein gültiges Geſetz ſei außer Geltung geſetzt, ſondern er wird die Überzeugung hegen, nur ihm ſei die Urſache unbekannt geblieben; er wird ihr nachſpüren und, wenn ſie entdeckt iſt, das ſcheinbar Zufällige in Nothwendiges verwandelt ſehen. Eminente Beiſpiele hiervon findet man in der Beſtätigung aſtronomiſcher Vorausberechnungen, in der Entdeckung bisher unſichtbar geweſener Weltkörper, deren Exiſtenz aus der Störung von Planeten und Eigenbewegung von Fixſternen theoretiſch erſchloſſen war. Die Logik der Thatſachen offenbart ſich zunächſt darin, daß jedes Naturereigniß, von einem Meteorſteinfall oder einem Lawinenſturz an bis zu einer Muskelzuckung unſeres Leibes, als ein objectiver Schluß aufgefaßt werden darf, worin das Naturgeſetz die Major bildet, der gegenwärtige Zuſtand des Objects die

*) Vergl. Analyſis der Wirklichkeit, 2. und 3. Aufl. S. 187—207; 2. Aufl. S. 556—560; 3. Aufl. S. 566—578; — Klimax der Theorieen, S. 52 ff.; — Gedanken und Thatſachen, Bd. I, S. 18—20, S. 153—159.

Minor, woraus dann als reale Concluſion der nächſtfolgende Zuſtand des Objects mit cauſaler Nothwendigkeit entſpringt. Im Großen aber offenbart ſie ſich darin, daß eine Vielheit ſpecieller Geſetze als nothwendige Conſequenz allgemeinerer, höherer Geſetze erkannt wird. Von den Geſetzen der reinen Mathematik an durch die der Mechanik, der Phyſik, der Chemie u. ſ. w. herrſcht eine reallogiſche Subordination des Speciellen unter das Allgemeine. Denken wir uns als Ideal oder Hypotheſe eine allesdurchſchauende Weltintelligenz, ſo würde vor dieſer das ganze Syſtem höherer und niedrigerer, uns bekannter und uns unbekannter Naturgeſetze bis hinab in die Einzelnheiten des empiriſchen Naturlaufs als vollendete Logik der Thatſachen mit einem Male daſtehn.

Unter ſo bewandten Umſtänden entſteht die Frage, ob dieſe große kosmiſche Geſammtordnung und Logik der Thatſachen, ohne deren Vorhandenſein die Welt in ein Chaos auseinanderſtieben würde, grundlos iſt, oder auf einem zureichenden Realgrunde beruht; womit wir denn auf unſeren platoniſchen oder platoniſirenden Mythos vom Traum des Epimenides zurückkommen. Epimenides fand dort mit Erſtaunen den unwahrſcheinlichſten aller denkbaren Fälle thatſächlich realiſirt; und es handelt ſich hier wirklich um ein Problem der Wahrſcheinlichkeitstheorie. Mancher freilich wird vor dem Gedanken zurückſcheuen, einer letzten metaphyſiſchen Endfrage alles menſchlichen Denkens, Forſchens und Sinnens mit dem nüchternen Werkzeug der Wahrſcheinlichkeitsrechnung nähertreten zu wollen; er hält dies vielleicht für eine Profanation, oder er meint, es handle ſich hierbei um etwas Unberechenbares, aller Berechnung Entzogenes. Trotzdem habe ich an anderer Stelle dieſen Schritt gethan. Ich bin dort ausgegangen von jenem berühmten Rückſchluß, mittelſt deſſen Laplace, ebenſo wie vorher Kant, Büffon, Newton und Andere, aus der Gemeinſamkeit der Bewegungsrichtungen der Weltkörper unſeres Planetenſyſtems auf

eine gemeinsame Entstehungsursache dieses Planetensystems zurückschließt; wobei freilich die Art und Beschaffenheit jener unbekannten gemeinsamen Ursache zunächst noch ganz im Unbestimmten bleibt, — ein offener Spielraum für Hypothesen sehr verschiedenen Charakters. Wenn aber Laplace aus der Übereinstimmung und Homogeneität von nur dreiundvierzig Bewegungen in unserem Planetensystem den Schluß ziehen darf, es sei mindestens vier Billionen gegen Eins zu wetten, daß diese Homogeneität *nicht* ein Werk des Zufalls, sondern aus einem gemeinsamen Realgrund hervorgegangen sei, — dann ist die Wahrscheinlichkeit, daß die constante Ordnung, Regelmäßigkeit und Gesetzlichkeit alles Geschehens überhaupt ein Werk des Zufalls sei, gleich Null, die entgegengesetzte Wahrscheinlichkeit, daß sie auf einem einzigen gemeinsamen Grunde beruht, gleich Eins, das heißt gleich der Gewißheit. —

Die unerschrockene, weitblickende Logik dieses Wahrscheinlichkeitsschlusses, der nicht nur nach den Sternen, sondern nach dem Weltall greift, kann allerdings Argwohn erregen; und der kritische Metaphysiker hat hier allen Anlaß zu gewissenhafter Selbstkritik. Es scheint sehr dogmatisch zu sein, wenn das Princip der Causalität und der Satz des zureichenden Grundes weit über alle Erfahrung und alles Erfahrbare hinaus auf die Gesammtthatsache der Naturgesetzlichkeit im Ganzen angewendet, wenn der überempirische Begriff eines unerfahrbaren Grundes der im Universum herrschenden objectiven Logik der Thatsachen eingeführt wird. Nicht nur Hume könnte hiergegen Protest erheben, und nicht nur der Empirismus; sondern auch, was weit wichtiger ist, Kant, welcher ja nur den immanenten, nicht den transscendenten Gebrauch der Kategorieen für zulässig erklärt. Allein was Hume und seine wohlbekannte Skepsis gegenüber dem Causalitätsprincip betrifft, so bewegt sich seine Skepsis thatsächlich im Cirkel und zieht sich selber den Boden unter den Füßen hinweg. Was den

Empirismus betrifft, der principiell jeden Schritt über die Erfahrung hinaus verbieten will, ſo gibt er ſein Princip wieder auf, indem er inconſequenter Weiſe gegen die überempiriſche Annahme von Atomen nichts einzuwenden hat*). Was aber Kant betrifft, ſo hat er trotz ſeines Gebotes, die Kategorieen nur im immanenten Sinne zu gebrauchen, doch die Kategorie der Cauſalität auf ſeine „Dinge an ſich" angewandt, indem er dieſe für den Grund der Erſcheinungen erklärt. Eine ausführlichere Würdigung derartiger Einwände enthält das Kapitel „Die Einheit der Natur" in meiner Analyſis der Wirklichkeit (3. Aufl. S. 566—578). Wenn innerhalb des der Empirie zugänglichen Gebiets die Ableitung ſpecieller Geſetze aus allgemeineren Geſetzen, z. B. der Kepler'ſchen Geſetze aus den Principien der Gravitationstheorie, geſtattet iſt und hierbei die Geltung der allgemeineren Geſetze als zureichender Grund für die Geltung der ſpecielleren Geſetze anerkannt werden muß; wenn ſchließlich die oberſten Geſetze alles materiellen Geſchehens, nämlich die reinen Bewegungsgeſetze der Galileili'ſchen Phoronomie, aus etwas *Seiendem*, aus den conſtanten Anſchauungsformen des Raumes und der Zeit, als nothwendige Folge deducirt werden, ſo iſt durchaus nicht einzuſehen, weshalb die Zurückführung aller Naturgeſetzlichkeit überhaupt auf einen einheitlichen Weltgrund, eine empiriſch unerreichbare Natura naturans, die vermöge ihres inneren Weſens den abſoluten Zufall ausſchließt, die kosmiſche Geſetzlichkeit aber begründet, als unſtatthaft zurückgewieſen werden dürfte.

---

*). Daß aller reine Empirismus oder „Poſitivismus", indem er die überempiriſchen Interpolationsmaximen der Erfahrungswiſſenſchaft irrthümlicherweiſe für Erfahrungsſätze hält, alſo das Nichtwahrgenommene, Nichtbeobachtbare mit dem Wahrgenommenen und Beobachtbaren auf gleiche Stufe ſtellt, genau genommen nichts Anderes iſt als eine beſondere Art von *dogmatiſcher Metaphyſik*, wird einleuchtend dargelegt in meiner „Klimax der Theorieen", Seite 96—113.

XXVIII.

Die Spaltung oder Entzweiung in Vorſtellendes und Vorgeſtelltes, Erkennendes und Erkanntes, Ich und Nicht-Ich, der fundamentale Gegenſatz und die Correlativität von Subject und Object haftet unſerem Bewußtſein unzertrennlich an und bildet alſo, da uns etwas Anderes als unſer Bewußtſeinsinhalt niemals gegeben ſein kann, die unumgängliche Grundvorausſetzung der ganzen uns bekannten Welt. Hier liegt eine unüberſchreitbare, unüberwindliche Grenze unſerer Erkenntniß. Wieweit Wiſſen und Erfahrung, Denken und wiſſenſchaftliches Erklären auch immer reichen, wieweit es vorwärtsſchreiten mag, ſtets bleibt Bewußtſein die Urthatſache κατ' ἐξοχήν, Bewußtſein die erſte metakosmiſche Grundbedingung der ganzen uns erkennbaren Wirklichkeit; Bewußtſein aber enthält eo ipso die Spaltung in Subject und Object, und dieſe würde erſt verſchwinden, wenn jedes Bewußtſein aufgehoben und verſchwunden wäre. In ihr bleibt jeder Einzelne von uns, aber auch die ganze Menſchheit, ja die Geſammtheit aller Erkennenden überhaupt zeitlebens befangen. Zwar kann durchaus nicht behauptet werden, Dasjenige, was bei Aufhebung alles Bewußtſeins und beim Verſchwinden des Gegenſatzes zwiſchen Subject und Object übrigbleibt, wäre ein reines Nichts, ein purum Nihil; aber jedenfalls iſt es ein für uns vollſtändig Unbekanntes, abſolut Dunkles, ein myſtiſches Etwas, eine Nacht, in der alle Unterſchiede und Geſtalten für unſer geiſtiges Auge verſchwunden wären, wie bei plötzlichem Erlöſchen jedes phyſiſchen Lichtes für unſer leibliches Auge die ganze ſichtbare Welt in Finſterniß verſchwunden iſt. Ob das dem Bewußtſein Vorangehende, der Spaltung in Subject und Object urſprünglich zu Grunde Liegende ein Körperliches oder Körperloſes, ein Räumliches oder Unräumliches, ein Lebendiges oder Lebloſes iſt, — wer wüßte dies?

Niemand kann es wiſſen. Wir ſtehen hier, wie geſagt, an den metakosmiſchen Grenzen der Erkenntniß. Indeſſen gibt es innerhalb des uns zugänglichen Gebietes ein pſychologiſches Analogon zu jenem unbekannten Etwas; und dies iſt der traumloſe Schlaf. Beim Erwachen aus tiefer Ohnmacht oder aus tiefem Schlafe ſteht alsbald vor dem Wiedererwachten eine objective Welt da; die Spaltung in Subject und Object, die Entzweiung in Erkennendes und Erkanntes iſt mit dem Erwachen eingetreten. Sie verſchwindet wieder, ſobald das Bewußtſein abermals erliſcht. Jeder kennt den Wechſel von Bewußtſein und Bewußtloſigkeit, von Schlaf und Wachen wie den von Tag und Nacht. Wir müſſen aber hier an den völlig traumloſen Tiefſchlaf denken. Solange der Schlafende noch träumt, Traumbilder hat, iſt auch noch ein Bewußtſein da und hiermit ein Gegenſatz von Subject und Object, von Vorſtellendem und Vorgeſtelltem, von Träumer und Traumbild. Wenn aber alle Traumbilder aufhören, dann hört auch die Spaltung in Subject und Object auf; es findet gewiſſermaßen eine Wiedervereinigung beider in einem neutralen Etwas ſtatt, welches ſich vielleicht mit dem Zuſtand eines noch ungeborenen Kindes vergleichen läßt und jedenfalls nicht für ein purum Nihil erklärt werden kann. Es iſt der vorbewußte Urzuſtand; etwas, was ſich nicht beſchreiben noch definiren läßt. Übertragen wir nun Das, was der einzelne Menſch ſo im Kleinen und Einzelnen aus eigenſter Erfahrung kennt, in's Allgemeine, Große und Ganze, ſo kommen wir auf die Idee: Tiefer, traumloſer Schlaf iſt ein Zurückſinken in den dunklen Naturgrund, eine Rückkehr in Das, woraus alles Bewußtſein und alles Bewußte abſtammt, und worin es wieder untertaucht, vielleicht ein Identiſchwerden mit dem allgemeinen einheitlichen Grundweſen der Dinge, welches der Entzweiung in Subject und Object, der Scheidung und Spaltung in Erkennendes und Erkanntes als das Urſprüngliche vorangeht.

Von dieſer Seite her haben altindiſche Weiſe geglaubt, in das geheimnißvolle Weſen der Welt einzudringen; und wenn man auch zugeben muß, daß Niemand das Unerforſchliche wirklich erforſchen, das Unergründliche ergründen kann, ſo läßt ſich doch nicht ableugnen, daß der Eine tiefer als der Andere hineinblickt. Wer an den Dingen nur nippt, der ſchmeckt weniger davon, als wer ſich an den Dingen feſtſaugt. Sich an den Dingen, recht eigentlich am Kern und Weſen der Dinge feſtzuſaugen, das verſtehen jene alten Inder ſo, wie kaum irgendwo andere Menſchen auf dieſem Erdball. Das Vedânta-Syſtem und die Upaniſhads der Veden, dieſes hochalterthümliche, ehrfurchtgebietende Denkmal menſchlichen Tiefſinns ſind es, welche der Menſchheit Aufſchluß geben zu können glauben über Das, wonach ſie ſich in innerſter Seele ſehnt. Unter dem geheiligten Worte Brahman verſtehen ſie das einheitliche, unſichtbare, aber allgegenwärtige Weſen der Welt. Dieſes Weſen iſt das Bleibende und Ewige in allem Vergänglichen; es iſt, obwohl unſichtbar, doch überall und immer da; iſt um uns, außer uns, aber auch in uns; daher denn der Menſch das allgegenwärtige, ſämmtlichen Dingen innewohnende und auch ihm ſelber immanente Brahman durch Verſenkung in ſich, durch Zurückziehung von allem Äußerlichen und Vertiefung in ſein eigenſtes geheimes Weſen unmittelbar zu erfaſſen im Stande iſt. Mehrere Zuſtände der Seele werden voneinander unterſchieden; zuerſt das Wachen (jâgaranam), ſodann der Traum (svapnam), ferner der traumloſe Tiefſchlaf (sushuptam), endlich das turîyam. Im Wachen erkennt der Menſch durch Sinne die Vielheit der wahrnehmbaren Dinge, die nur äußere Erſcheinungen des verborgenen Weſens ſind; im Traume und Traumſchlaf beſchäftigt ſich die Seele mit den Bildern, die vom Zuſtande des Wachens in ihr geblieben ſind; im traumloſen Tiefſchlaf, dem sushuptam, iſt der Gegenſatz von Subject und Object aufgehoben, die Schranke der Individualität verſchwunden und die Einigung mit dem Brahman, die Identität

des eigenen Weſens mit dem Weltweſen erreicht; jedoch nur vorübergehend, da mit dem Erwachen das gewöhnliche individuelle Bewußtſein nebſt der Spaltung in Subject und Object wiederkehrt. Im vierten Zuſtand endlich hört die Seele gänzlich auf — zwar nicht zu ſein, wohl aber ein Individuum zu ſein; wie die Ströme, in den Ocean mündend, ihren Namen und ihre Geſtalt verlieren, aber doch im Ocean weiterdaſind, ſo iſt die Seele dann über den Gegenſatz von Subject und Object hinaus und zur dauernden Identität mit dem Brahman gelangt*). — Dies iſt

---

*) In der Khândogya-Upaniſhad ſteht ein höchſt merkwürdiges Geſpräch, zwiſchen dem jungen Svetaketu und ſeinem Vater Uddâlaka Aruni geführt, worin der Vater ſeinen Sohn über die Erkenntniß des Weſens der Dinge und über den Sinn des „Tat tvam asi“ („Das biſt du“) belehren will. Es iſt ſachentſprechend, hier einen Auszug aus dieſem gedankentiefen, ergreifenden Geſpräche anzuführen. (Vgl. F. Max Müller, Theoſophie, 1895; S. 281 ff.).

Der Vater ſpricht: „Am Anfange, mein Lieber, war nur das Seiende (τὸ ὄν), nur Eines, ohne ein Zweites. Andere ſagen: Am Anfang war nur das Nichtſeiende (τὸ μὴ ὄν), nur Eines, ohne ein Zweites; und aus dem Nichtſeienden ward das Seiende geboren.

„Aber wie hätte dies ſo ſein können, mein Lieber?“ fuhr der Vater fort. „Wie hätte das Seiende aus dem Nichtſeienden geboren werden können? Nein, mein Lieber, nur das Seiende war am Anfang, Eines nur, ohne ein Zweites.

— — — — — — — — — — — — — — — —

„Wie die Bienen, mein Sohn, Honig machen, indem ſie die Säfte verſchiedener Bäume ſammeln und den Saft in Eine Form bringen,

„Und wie dieſe Säfte keine Unterſcheidung machen und etwa ſagen können „ich bin der Saft dieſes oder jenes Baumes“, ebenſo, mein Sohn, wiſſen alle die Geſchöpfe, wenn ſie in dem Wahren (entweder im tiefen Schlaf oder im Tode) aufgegangen ſind, nicht, daß ſie in dem Wahren aufgegangen ſind.

„Was immer dieſe Geſchöpfe hier ſind, ſei es ein Löwe, ein Wolf, ein Eber, ein Wurm, eine Fliege, eine Stechmücke oder eine Mosquite, das werden ſie immer wieder.

„Was nun jene feine Eſſenz iſt, darin hat Alles, was exiſtirt, ſein Selbſt. Es iſt das Wahre. Es iſt das Selbſt; und du, o Svetaketu, biſt es.“ — (Tat tvam asi.)

es, was die Upaniſhads und die Vedântiſten in zum Theil ſeltſamen, uns fremdartig und barock anmuthenden, zuweilen ergreifend ſchönen und feierlich erhabenen Worten, Bildern und Gleichniſſen

---

„Bitte, Herr, belehre mich noch weiter", ſagte der Sohn.
„So ſei es, mein Kind", erwiderte der Vater. —

•

„Dieſe Flüſſe, mein Sohn, ſtrömen, die öſtlichen (wie die Ganga) nach Oſten, die weſtlichen (wie der Sindhu) nach Weſten. Sie gehen vom Meere zum Meere (d. h. die Wolken heben das Waſſer von dem Meere in den Himmel empor und ſenden es als Regen wieder zum Meere zurück). Ja, ſie werden ſogar zum Meere. Und wie jene Flüſſe, wenn ſie im Meere ſind, nicht wiſſen, „ich bin dieſer oder jener Fluß",

„Ebenſo, mein Sohn, wiſſen alle dieſe Geſchöpfe, wenn ſie von dem Wahren zurückgekommen ſind, nicht, daß ſie von dem Wahren zurückgekommen ſind. Was immer dieſe Geſchöpfe hier ſind, ſei es ein Löwe, ein Wolf, ein Eber, ein Wurm, eine Fliege, eine Stechmücke oder eine Mosquite, das werden ſie immer wieder.

„Was nun jene feine Eſſenz iſt, darin hat Alles, was exiſtirt, ſein Selbſt. Es iſt das Wahre. Es iſt das Selbſt; und du, o Svetaketu, biſt es".

„Bitte, Herr, belehre mich noch weiter", ſagte der Sohn.
„So ſei es, mein Kind", erwiderte der Vater. —

•

„Wenn irgend Jemand auf die Wurzel dieſes großen Baumes ſchlüge, ſo würde derſelbe Saft ausſtrömen, aber leben. Wenn er auf deſſen Stamm ſchlüge, ſo würde er Saft ausſtrömen, aber leben. Wenn er auf deſſen Krone ſchlüge, ſo würde er Saft ausſtrömen, aber leben. Von dem lebendigen Selbſt durchdrungen, ſteht dieſer Baum feſt, ſeine Nahrung einſaugend und ſich freuend;

„Wenn aber das Leben (das lebendige Selbſt) Einen ſeiner Zweige verläßt, ſo verdorrt dieſer Zweig; wenn es einen zweiten verläßt, ſo verdorrt dieſer; wenn es einen dritten verläßt, ſo verdorrt dieſer Zweig. Wenn es den ganzen Baum verläßt, ſo verdorrt der ganze Baum. Genau in derſelben Weiſe, mein Sohn, wiſſe dies." Alſo ſprach er:

„Dieſer (Körper) fürwahr welkt dahin und ſtirbt, wenn das lebendige Selbſt ihn verlaſſen hat; das lebendige Selbſt ſtirbt nie.

„Was jene feine Eſſenz iſt, darin hat Alles, was exiſtirt, ſein Selbſt. Es iſt das Wahre. Es iſt das Selbſt; und du, o Svetaketu, biſt es."

„Bitte, Herr, belehre mich noch weiter", ſagte der Sohn.
„So ſei es, mein Kind", erwiderte der Vater. —

•

mit tiefem Ernſt als das echte, wahre Wiſſen (Vidyâ) vortragen, im Unterſchied zu dem im Sinnenſchein befangen bleibenden Nichtwiſſen und unechten Wiſſen (Avidyâ) des alltäglichen Bewußtſeins. — Und welcher Einſichtige wollte oder könnte bei gründlicher Prüfung behaupten, daß dieſe altehrwürdige Weltauffaſſung ein Irrthum ſei? Allerdings wohnt das ewige Weltweſen, ob es

---

„Lege dieſes Salz ins Waſſer, und erſcheine morgen früh vor mir."

Der Sohn that, wie er geheißen.

Der Vater ſagte zu ihm: „Bringe mir das Salz, welches du geſtern Abend ins Waſſer gelegt haſt."

Der Sohn ſuchte es, fand es aber nicht, denn es war natürlich aufgelöſt.

Der Vater ſagte: „Koſte von der Oberfläche des Waſſers. Wie iſt es?"

Der Sohn erwiderte: „Es iſt ſalzig."

„Koſte es von der Mitte. Wie iſt es?"

Der Sohn erwiderte: „Es iſt ſalzig."

„Koſte es von unten. Wie iſt es?"

Der Sohn erwiderte: „Es iſt ſalzig."

Der Vater ſagte: „Wirf es weg und erſcheine dann vor mir."

Er that alſo; aber Salz exiſtirt immerdar.

Dann ſagte der Vater: „Auch hier in dieſem Körper fürwahr bemerkſt du nicht das Wahre (Sat), mein Sohn; es iſt aber doch da.

„Was die feine Eſſenz iſt, darin hat Alles, was exiſtirt, ſein Selbſt. Es iſt das Wahre. Es iſt das Selbſt; und du, o Svetaketu, biſt es."

„Bitte, Herr, belehre mich noch weiter", ſagte der Sohn.

„So ſei es, mein Kind", erwiderte der Vater. —

•

„Wenn ein Menſch krank iſt, ſo verſammeln ſich ſeine Freunde um ihn und fragen ihn: „Kennſt du mich? Kennſt du mich?" Solange nun nicht ſeine Sprache in ſeinem Geiſte, ſein Geiſt im Atem, ſein Atem in der Glut (im Feuer) und die Glut in der höchſten Gottheit (devatâ) aufgegangen iſt, kennt er ſie.

„Wenn aber ſeine Sprache in ſeinem Geiſte, ſein Geiſt in dem Atem, ſein Atem in der Glut (im Feuer) und die Glut in der höchſten Gottheit aufgegangen iſt, ſo kennt er ſie nicht.

„Was die feine Eſſenz iſt, darin hat Alles, was exiſtirt, ſein Selbſt. Es iſt das Wahre. Es iſt das Selbſt; und du, o Svetaketu, biſt es."

• • •

nun mit dem Namen Brahman oder mit einem anderen Namen benannt wird, in uns ſelbſt.

„Wohnt nicht der Kern der Natur
Menſchen im Herzen?“

Goethe.

Allerdings trägt der Menſch in ſeinem Inneren, in ſeines Herzens Herzen jenes Unſichtbare, wahrhaft Reale, welches ewig iſt, welches allem individuellen Bewußtſein, allem Gegenſatz von Subject und Object vorangeht, welchem er ſich vielleicht durch zunehmende Vertiefung mehr und mehr annähern kann, welches über Geburt und Tod erhaben iſt, die Exiſtenz der Individuen und des individuellen Bewußtſeins überdauert, jenes Eine, welches aller Vielheit und allem Werden zu Grunde liegt, und welches der reflectirende, in endlichen Begriffsbeſtimmungen discurſiv denkende Verſtand immer nur als einen unnahbaren Grenzgedanken am Horizont der ſichtbaren Welt ſchweben ſieht.

Was der Tiefſinn jener altindiſchen Denker und Weiſen als höchſte Wahrheit entdeckt und verkündigt hat, Ebendasſelbe iſt auch in der Sphäre griechiſch-europäiſcher Philoſophie, vielleicht ohne jeden Einfluß von Seiten der indiſchen Speculation, zum Theil auf ähnlichen, zum Theil auf ganz anderen Wegen als Endergebniß des metaphyſiſchen Nachdenkens aufgefunden worden; denn auch hier handelt es ſich um typiſche Gedanken, die unabhängig von jeder beſonderen Zeitſtrömung auf den verſchiedenſten Stufen der Geiſtescultur wiederkehren können, weil ſie, wie es ſcheint, mit der typiſchen Natur des menſchlichen Erkenntnißvermögens in unauflöslichem Zuſammenhang ſtehen. Die lange Reihe der Zeugen hierfür reicht von den Eleaten bis auf die Neuplatoniker, von dieſen bis auf die chriſtlichen Myſtiker, bis auf Spinoza und auf die pantheiſtiſchen Metaphyſiker der neueſten Zeit herab. Parmenides, der große Eleat, will durch abſtracte Dialektik den Nachweis erbringen, daß alle Vielheit und alles

Werden ein bloßes Phänomen ſei, und daß das wahrhaft Seiende, weſenhaft Reale als ein Einziges, ein Zeitlos-Ewiges zu denken ſei. In den Enneaden des Plotinos wird ein aufſteigender Erkenntnißweg beſchrieben, der mit der Sinnenerkenntniß der äußeren Natur anhebt, dann zur Erkenntniß der Seele, weiter zur Selbſterkenntniß der Vernunft (Νοῦς) gelangend ſich dem Weſen der Dinge mehr und mehr annähert; aber auch der Νοῦς bleibt noch in der Zweiheit von Erkennendem und Erkanntem (Νοοῦν und Νοούμενον) befangen; erſt durch Ekſtaſis wird das jenſeits der Zwei liegende Eine (τὸ πρότερον τῶν δύο τούτων) vermöge unmittelbarer Vereinigung und Identificirung mit ihm erfaßt. Ebendieſes Eine bildet bei Spinoza den Gegenſtand des tertium cognitionis genus. Ebendieſes Eine heißt bei Schelling die Indifferenz des Subjects und des Objects im Abſolutum.

XXIX.

Aſeität, Urſprünglichkeit, Urſachloſigkeit, im Gegenſatz zur Unſelbſtändigkeit, Abhängigkeit und cauſalen Bedingtheit, ſind Merkmale jenes einheitlichen Grundweſens, welches von Philoſophen der verſchiedenſten Zeitalter, Nationen und Denkrichtungen übereinſtimmend angenommen und mit mancherlei Namen, wie Brahman, oder Natura naturans, oder Substantia infinita, oder Weltſeele, oder der Wille zum Daſein, oder das Abſolutum benannt wird. Ferner Zeitloſigkeit, zeitloſe Ewigkeit, im Gegenſatz zur Vergänglichkeit aller endlichen, in der Zeit entſtehenden und wieder verſchwindenden Dinge. Aller Zeitlauf und Weltlauf, alles Geſchehen, Werden, Entſtehen und Vergehen, das ganze Wandelſpiel der wechſelnden Gebilde, welches den Gegenſtand der Erfahrung ausmacht, vollzieht ſich am Zeitloſen, Unentſtandenen, Unvergänglichen, Unwandelbaren; alles Endliche, Einzelne entſtammt dem Unendlichen, dem Ganzen, dem Allumfaſſenden, Demjenigen, welches nie „geweſen iſt“ und nie „ſein wird“,

ſondern immer *iſt* in über Raum und Zeit erhabener Allgegenwart. Wer ſich die Welt als *Ganzes* denkt, der denkt ſie nothwendig als eine *Einheit*; denn es gibt, im abſoluten Sinne, nur *ein* Ganzes, welches Alles überhaupt umfaßt und in ſich begreift; und von dieſem gilt ganz gewiß der berühmte Satz des Ariſtoteles, daß „das Ganze früher iſt als ſeine Theile"; denn ohne die Welt als Ganzes und als weſentliche Einheit mit ihrem einheitlichen geſetzlichen Zuſammenhang würden die Theile, die Theilweſen, die Einzeldinge, von den Geſtirnen und Sonnenſyſtemen herab bis zu den letzten Partikeln irdiſcher Naturerzeugniſſe, garnicht exiſtiren und nicht exiſtenzfähig ſein. Man mag immerhin Atome in der Theorie annehmen, wenn man ſie für die Erklärung der Erſcheinungen zu benutzen verſteht; aber man bedenke es wohl: Atome *ohne* geſetzlichen Zuſammenhang können garnichts erklären, weil ohne Geſetze nie eine Welt zu Stande kommt; hingegen Geſetze *ohne* Atome können ſehr wohl etwas erklären, weil auch ohne die hypothetiſche Annahme von Atomen durch Geſetze ſehr wohl eine Welt zu Stande kommen kann. — Alle Ordnung, aller Zuſammenhang, alle Regelmäßigkeit im Univerſum kommen eben, ſelbſt wenn man an Atome glaubt, zu der Exiſtenz dieſer Atome hinzu und ſind viel unentbehrlicher als ſie. Denn ohne Ordnung, ohne Zuſammenhang, ohne Regelmäßigkeit würde auf ſubjectiver Seite jedes Naturverſtändniß unmöglich ſein, und auf objectiver Seite Das, was wir Natur (natura naturata) nennen, zu einem undenkbaren Unding. Die Atome *ohne Geſetze* wären, wie man ſie ſich auch vorſtellen mag, für unſere Theorie eine unfruchtbare Fiction, „an ſich" aber eine anarchiſche, rebelliſche, zum Zuſammenwirken und zur Hervorbringung typiſcher Gebilde gänzlich unfähige Rotte von „déserteurs de l'ordre général" (Leibnitz). Selbſt der Kampf um's Daſein und das „Übrigbleiben des Paſſendſten" könnten nichts helfen; ſie ſelbſt ſind ohne Geſetze unmöglich. Aus einer

völlig geſetzloſen Anarchie regellos und abſolut zufällig bewegter Maſſenpunkte kann niemals ein Kosmos entſtehen, niemals ein Kosmos erklärt werden. Alſo auf die Geſetzlichkeit des Seins und des Geſchehens fällt ganz unbedingt das Hauptgewicht. Sie iſt, wie dies ſchon die Pythagoreer und nach ihnen Platon in ſeiner Ideenlehre erkannt haben, das Weſentliche, das Subſtanzielle, das im Wechſel Beharrende. Durch ſie unterſcheidet ſich der wohlgeordnete Kosmos vom abſolut verworrenen Chaos, vom regelloſen, zeugungsunfähigen Zufallsſpiel. Für die Geſetzlichkeit aber fordert der conſequent denkende Verſtand einen zureichenden Grund, und dieſer Grund muß, da Geſetzlichkeit ſoviel wie Einheit in der Vielheit heißt, als einheitlicher Grund gedacht werden. Wir könnten daher, in etwas anderem Sinne als dies bei Ariſtoteles geſchieht, den Vers des Homer citiren:

Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω.

Ilias II, v. 204.

Eine tauſendjährige Eiche, die einſam im Walde daſteht, bewundern wir wohl; wir ſtaunen den ehrwürdigen Baumrieſen an, der ſchon ſo vielen Jahrhunderten Stand gehalten, ſo vielen Stürmen getrotzt, ein ſolanges Stück Weltgeſchichte überlebt, ſo viele Generationen des Menſchengeſchlechts an ſich vorüberziehen geſehen hat, und der, obwohl alt und knorrig geworden, vielleicht ſchon ausgehöhlt, doch immer noch friſche Sprößlinge, Blätter und Früchte hervortreibt; heute ſo wie vor fünfhundert und wie vor tauſend Jahren. Wie ſollten wir erſt den viel älteren Veteranen anſtaunen, die uralte Natur, die, obwohl ſeit unvordenklichen Zeiten immer älter werdend, doch ewigjung bleibt und in unerſchöpflicher Zeugungskraft immer von Neuem zahlloſe Lebenskeime und Lebeweſen nach immer gleichbleibendem Geſetz und Gattungstypus verſchwenderiſch in's Daſein treibt. Das macht: das Weltweſen, das innere Grundweſen der Dinge iſt zeitlos; für dieſes Weſen gibt es keine Zeit; wie denn Parmenides ſagt:

Μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
Λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
Πολλὰ μάλ' ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
Οὖλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτάλαντον·
Οὐ ποτ' ἔην οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν
Ἕν ξυνεχές.

Eben dieſes zeitlos ewige, einheitliche Weltweſen trägt den Grund der Geſetzlichkeit in ſich; und eben dieſes Weltweſen iſt auch der jenſeits unſeres Bewußtſeins gelegene Grund der für uns fundamentalen Spaltung in Subject und Object, Erkennendes und Erkanntes, vermöge welcher ein Ich vom Nicht-Ich ſich ſcheidet und uns eine Natura naturata, eine geſetzlich geordnete Vielheit im Raum und in der Zeit exiſtirender Dinge gegenüberſteht.

Aber der Begriff dieſes einheitlichen Grundes iſt für unſere wiſſenſchaftliche Erkenntniß ein transſcendenter Grenzbegriff; er bietet offenen Spielraum dar, in welchem mythologiſche Dichtung, religiöſe Phantaſie und dogmatiſch metaphyſiſche Speculation die mannigfaltigſten Gedankenproducte erzeugt haben. Theismus, Pantheismus, Atheismus liegen heute wie vor Jahrtauſenden miteinander in Streit, und es wäre ein ſtarker Irrthum, zu glauben, daß auf wiſſenſchaftlichem Wege eine endgültige Entſcheidung zwiſchen ihnen möglich wäre. Das Unerforſchliche kann Niemand erforſchen, das Unergründliche Niemand ergründen. Allerdings blickt, wie oben geſagt worden iſt, der Eine tiefer als der Andere hinein, und wer an den Dingen nur nippt, der ſchmeckt weniger von ihnen, als wer ſich an ihnen feſtſaugt. Aber auch der tiefſinnigſte Denker dringt niemals in das eigentliche Ἄδυτον ein; und was er darüber glaubt und lehrt, ſind eben doch nur ſubjectiv gefärbte, perſönliche Glaubensſätze. Theiſten, Pantheiſten und Atheiſten wird es vermuthlich immer wieder geben, ſolange eine denkende Menſchheit exiſtirt. Ob man ſich den Hervorgang

des Vielen aus dem Einen nach Art der Neuplatoniker als Emanation, als Ausſtrahlung (περίλαμψις) des Urweſens denkt; oder nach Art des Spinoza als ein logiſches und geometriſches Folgeverhältniß, ſo daß die Natura naturata aus der Natura naturans ſo folgte und hervorgienge, wie aus der Natur des Raumes mit Nothwendigkeit die Geſammtheit aller geometriſchen Einzelwahrheiten hervorgeht; oder nach Schopenhauer's Art als unmotivirte Objectivation des gierigen Willens zum Daſein, oder als Evolution, als Explication, als dialektiſche Entwicklung u. ſ. w., — das iſt und bleibt ſozuſagen Sache des äſthetiſchen Geſchmacks und wird vielmehr durch Neigungen, Abneigungen, durch Phantaſie- und Gemüthsbedürfniſſe, als durch zwingende Vernunftgründe beſtimmt. Möglicherweiſe ſind dies Alles unzulängliche Vorſtellungsarten, ſtammelnde Symbole für Etwas, wofür es der Sprache an Worten, dem menſchlichen Begriffsapparat an adäquaten Gedanken fehlt. Namentlich beruht auch der Gegenſatz zwiſchen Optimismus und Peſſimismus auf Hypoſtaſirung des perſönlichen Welturtheils; und die berüchtigte Frage, ob die wirkliche Welt die beſte oder die ſchlechteſte aller denkbaren Welten ſei, kann garnicht objectiv entſchieden werden. Schon aus dem Grunde, weil Niemand alle denkbaren Welten kennt; dann aber deshalb, weil es ſchon höchſt fraglich bleibt, ob ſolche Prädicate wie Gut und Schlecht auf die Welt im Ganzen irgendwie angewendet werden dürfen. Jeder, auch der ehrlichſte, tiefſinnigſte Denker betrachtet die Dinge mit den ihm angeborenen Augen ſeines perſönlichen Temperaments und ſieht ſie in der ſubjectiven Farbe ſeiner ſubjectiven Grundſtimmung. Hat man den Muth oder die Anmaßung, ſolche Begriffe wie Gut und Schlecht auf die Welt im Ganzen in Anwendung zu bringen, und verfährt man dabei ſo objectiv, als es überhaupt möglich iſt, dann läßt ſich leicht einſehen, daß ſie ſowohl beſſer, als auch ſchlechter ſein könnte, als ſie iſt. Sie wäre ſchlechter, als

ſie iſt, wenn ſie, infolge der Aufhebung aller Geſetze, ein abſolutes, ſinnloſes Chaos wäre. Sie wäre beſſer, als ſie iſt, wenn alles, was wir als phyſiſches und moraliſches Übel anſehen müſſen, aus ihr ſpurlos verſchwunden wäre. Es gibt in ihr nicht nur Geſundheit, ſondern auch Krankheit, nicht nur Erzeugung, ſondern auch Vernichtung, nicht nur Leben, ſondern auch Tod, nicht nur Vernunft, ſondern auch Wahnſinn, nicht nur Luſt, Freude, Genuß und Glückſeligkeit, ſondern auch Schmerz, Qual und herzerſchütterndes Unglück. Es iſt begreiflich, wenn der Eine, der von unverſchuldetem Elend und ſchwerſten Schickſalsſchlägen zur Verzweiflung Getriebene ſich wünſcht, daß er nie geboren wäre. Es iſt begreiflich, wenn der Andere, der von innerem und äußerem Erfolg Gekrönte, von lachender Daſeinsfreude Begünſtigte ſich ein ewiges Leben wünſcht. Aber ein objectiver Werthmaaßſtab für Beurtheilung des Weltganzen liegt hierin nicht; und wenn ein Philoſoph, jenachdem er mehr für die Lichtſeiten, oder mehr für die Schattenſeiten des Daſeins empfänglich iſt, die Welt als ſolche für gut oder für ſchlecht erklärt, ſo hypoſtaſirt er ſein perſönliches Temperament. Bei der Conſtruction philoſophiſcher Weltauffaſſungen kommt es, wie auch anderwärts, zwar nicht allein, aber doch in hohem Grade darauf an, welche Gruppirung der Thatſachen man vornimmt, und welcher Beleuchtung man ſie unterwirft. Jenachdem man dieſen oder jenen Geſichtspunkt auswählt, die Dinge auf dieſe Art oder jene Art gruppirt, ſie von der Lichtſeite her oder von der Schattenſeite her betrachtet, ſehen ſie hell aus oder dunkel aus. Schopenhauer, der das Schickſal hatte, das Licht für negativ zu halten, den Schatten aber für poſitiv, ſpricht in grimmiger Verbitterung ſein Anathema über die Welt; ſie iſt in ſeinen Augen ſo ſchlecht, daß es beſſer wäre, ſie exiſtirte garnicht. Giordano Bruno hingegen, der, wie dies meiſtens geſchieht, das Licht für das Poſitive, den Schatten für das Negative hält, und der als Märtyrer

ſeines optimiſtiſchen Pantheismus geſtorben iſt, ſchließt ſein Werk Della causa, principio ed uno mit den dithyrambiſchen Worten ab: „Gelobt ſeien die Götter, und geprieſen von allem, was Odem hat, ſei das Unendliche, Einfachſte, Einheitlichſte, Erhabenſte und Abſoluteſte: Urſache, Princip und Eines!“ — In der Mitte ſteht Spinoza. Er beurtheilt die Welt ohne Lob und ohne Tadel; er will ſie nicht rühmen und nicht verwerfen; er will ſie erkennen; er ſteht ihr ſo gegenüber, wie ein Mathematiker ſeinen Linien, Flächen und Körpern gegenüberſteht; er will die ewige Nothwendigkeit durchſchauen, mit der Alles im Weltzuſammenhang ſo iſt, wie es kraft zureichender Gründe ſein muß, gleichviel ob es dem Menſchen nützlich oder ſchädlich, ſchön oder häßlich erſcheint; er betrachtet die Dinge sub quadam specie aeternitatis; und dieſe von ihm angeſtrebte, nach Kräften bewahrte Objectivität iſt bei ihm die Frucht eines Sieges weltüberwindender Reſignation über egoiſtiſche Begehrlichkeit.

XXX.

Innerhalb der Grenzen der menſchlichen Vernunft liegt die Logik der Thatſachen, die von der Spitze a priori gültiger höchſter Principien aus durch immer ſpeciellere, untergeordnetere, zum Theil nur empiriſch aufgefundene Geſetze bis zu den Einzelnheiten des Naturlaufs herabreicht, und in deren Stufenbau die Wiſſenſchaft bei fortſchreitender Forſchungsarbeit immer genaueren Einblick eröffnen kann. Jenſeits dieſer Grenzen liegt der Grund der Logik der Thatſachen, jenes einheitliche Weltweſen, auf dem die Geſetzlichkeit alles Seins und Geſchehens beruht, und welches von den verſchiedenen Syſtemen der dogmatiſchen Metaphyſik bald auf die eine, bald auf die andere Art ausgemalt wird. Es iſt das Transſcendente, das Unwißbare. Innerhalb der Grenzen der menſchlichen Vernunft iſt uns der Urgegenſatz von Subject und Object gegeben, der von der einfachſten Sinneswahrnehmung bis

zu den höchſten Gedankenſphären hinaufreicht, und der erſt bei Aufhebung jedes Bewußtſeins überhaupt verſchwinden würde. Jenſeits dieſer Grenzen liegt Dasjenige, was der Spaltung in Erkennendes und Erkanntes vorangeht, und was mit jenem einheitlichen Weltweſen identiſch zuſammenfällt. Es iſt das Transſcendente, das Unerkennbare. Außer den Erkenntnißurtheilen, die von Dem reden, was da wirklich iſt und geſchieht, gibt es auch Werthurtheile in uns, die von Dem reden, was ſein und geſchehen ſollte, was zu ſein und zu geſchehen würdig iſt. Werthe, Werthbegriffe, Werthurtheile, Forderungen, Normen, Ideale gibt es, die ihren Werth auch dann für uns behalten, wenn ihnen in der erkennbaren Welt Nichts vollkommen entſpricht. Eine abgeſtufte Rangordnung der Werthe, von Demjenigen an, was zur Erhaltung des leiblichen Lebens unbedingt erforderlich iſt, bis zu den höchſten ſittlichen, logiſchen und äſthetiſchen Idealen hinauf kann ſehr wohl entworfen werden. Wenn wir die große Frage aufwerfen, was wohl von allem Werthvollen das Werthvollſte ſei, ſo wird der ernſthaft Nachdenkende bei ernſter Selbſtprüfung vermuthlich zu dem Urtheil gelangen, daß es zwei Dinge gibt, denen die oberſte Rangſtufe gebührt. Sie heißen Vernunft und Liebe. Vernunft (Λόγος), die geiſtige Kraft, vermöge welcher der Gattungstypus des Menſchen alle uns bekannten erkennenden Weſen übertrifft, die aber, im abſoluten Sinne genommen, ein überempiriſches Ideal iſt, welchem ſich der Menſch, ohne es je ganz zu erreichen, mehr und mehr annähern kann. Liebe (Ἀγάπη), das reinſte und edelſte aller Gefühle, durch welches wir nicht nur andere Weſen, ſondern auch uns ſelber am meiſten beglücken, die aber auch, im abſoluten Sinne verſtanden, ein weit über alle Erfahrung hinausgehendes Ideal iſt. Daß dieſe höchſten Werthe, deren Ableitung aus dem Getriebe blinder Kräfte ſchwerlich gelingen wird, zu dem unbekannten Weſen der Welt in irgendwelcher beſtimmten Beziehung ſtehen, ſetzen wir voraus, wir können es

glauben; aber wir betreten hiermit eine Sphäre, welche, ebenſo wie die Kunſt und die Poeſie, der Wiſſenſchaft fremdartig und heterogen iſt. Welcherart dieſe Beziehung ſei, hierüber kommen die dogmatiſchen Syſteme der Metaphyſik, je nach ihrer optimiſtiſchen oder peſſimiſtiſchen Grundſtimmung, zu ſehr verſchiedenartigen Anſichten; dem Erkenntnißbereich der kritiſchen Metaphyſik bleibt dieſe Frage ebenſo wie das transſcendente Weltweſen ſelbſt entzogen. Was auf theoretiſchem Wege durch zwingende Erkenntnißgründe nicht erweisbar iſt, das kann, wenn man eine ſubjective Entſcheidung ſucht, nur durch einen Entſchluß, einen Willensact, eine perſönliche Wahlhandlung zum Ende gebracht werden.

Trilogie des Peſſimismus.

Prolog.

Schwerer, tiefer Ernſt und leichte, ſpielende Ironie ſind grundverſchiedene Tonarten des menſchlichen Gemüths, die nicht durcheinanderklingen dürfen, wenn nicht ein ſchreiender Mißklang ertönen ſoll. Zwiſchen ihnen iſt Feindſchaft geſetzt; und jegliches hat ſeine Zeit. Indeſſen derſelbe Gegenſtand kann doch, weil er verſchiedene Seiten zeigt, bald dieſes, bald jenes Regiſter in uns ziehen. Dieſelbe Anſicht, dasſelbe Dogma kann, jenachdem es von hier oder von dort aus betrachtet wird, bald dieſe, bald jene Tonart in uns erklingen laſſen; zumal wenn das im einfärbigen Gewand immer derſelben Worte einherſchreitende Dogma aus den Falten ſeines Gewandes bald dieſe, bald wieder eine ganz andere Geſinnung hervorblicken läßt. Der Wechſel unſerer ſubjectiven Stimmung iſt dann objectiv ſehr wohl motivirt. Lachende Philoſophen haben von jeher den weinenden gegenübergeſtanden, wie Demokrit von Abdera, der von der Höhe ſeiner welterfahrenen Ueberlegenheit aus alle menſchlichen Dinge belächelte, dem düſteren Heraklit von Epheſus, der über dem melancholiſchen Gedanken der allgemeinen Vergänglichkeit brütend in Thränen ausbrach. In der Natur ſehen wir dieſelbe Landſchaft bald im heiteren Sonnenlicht daliegen, bald von düſtergrauen Regenſchleiern ver-

hüllt; auf der altattiſchen Bühne wechſelte das Satyrſpiel mit der Tragödie ab; und in einer höchſt ſeriöſen, gewaltigen Symphonie kann auf ein wild ausgelaſſenes Scherzo ein tief ergreifendes Adagio folgen. Zu bedauern wäre der Unglückſelige oder der Thor, der niemals lächeln könnte; aber auch zu verfluchen der herzloſe Spötter, dem nicht unter gewiſſen Umſtänden die Spottluſt gründlich vergeht. Und allerdings läßt ſich ja nicht ableugnen, daß es in dieſer Welt ſolche Dinge gibt, bei deren Anblick jede ſatiriſche Neigung, wie beim Erſcheinen des entſetzlichen Gorgonenhauptes, zurückſchrickt und zu Stein erſtarrt.

Es liegt im Weſen der Sache begründet, wenn hier von dem Recht des Tonwechſels Gebrauch gemacht wird.

I.

Hegeſias Peiſithanatos.

Eine der ſchönſten Einrichtungen des menſchlichen Lebens iſt und bleibt doch der Superlativus. Denn — (abgeſehen von den unregelmäßigen Comparationen, die, wie die unregelmäßigen Verba, eine ſprachverunreinigende, chicanöſe Erfindung der Schulmeiſter ſind) — durch Anhängung eines kleinen Suffixes an das Eigenſchaftswort ſteigert man mit einem Mal die Eigenſchaft auf den höchſten denkbaren Grad und macht aus dem Relativen etwas Abſolutes. Sagſt du: „Allah iſt groß“, ſo erwidere ich: „Nein, er iſt der Größte“; ſagſt du: „Mazzini war Italiano“, ſo ſage ich: „Nein, er war Italianissimo“ und habe dich damit vollſtändig übertrumpft. Dichtern und Rednern erweiſt ſich der Superlativus als eines der wirkſamſten Gedankenvehikel. Er drückt feſte Ueberzeugung aus und reißt den Hörer emphatiſch hin. Ja man könnte hier einen Gradmeſſer der Geiſtesgröße vermuthen. Goethe ſchrieb bekanntlich während der letzten Periode ſeiner

Schriftſtellerei nur noch in Superlativen. Da heißt es zum Beiſpiel im zweiten Theile des „Fauſt“:

„Allerſchönſt und allbegabteſt regte ſie ſich hehr.“

Ferner:

„Und ſollt' ich nicht ſehnſüchtigſter Gewalt
In's Leben zieh'n die einzigſte Geſtalt?“

ꝛc. ꝛc. ꝛc.

Wenn nun aber, nach der Anſicht maaßgebender Stiliſtiker, die Verwendung der Superlative in der Poeſie bei Goethe etwas zu weit getrieben iſt, ſo wird ſie völlig an der Stelle ſein bei der Conſtruction philoſophiſcher Syſteme. Denn dieſe haben ja bekanntlich nur von abſoluter Wahrheit zu reden und müſſen alles Relative mit gebührender Verachtung über die Achſeln anſehen. Wie ſchwächlich würde es ſich ausnehmen, wenn ein Philoſoph ſagen wollte: „Die Welt iſt gut“ oder „Die Welt iſt ſchlecht“! Er wäre offenbar bloßer Scheinphiloſoph, Philoſophaſter oder Philoſophie-Profeſſor. Nein! „Die Welt iſt die beſte“ oder „Die Welt iſt die ſchlechteſte, die denkbar miſerabelſte; ſo ſchlecht, daß ſie, um überhaupt exiſtiren zu können, keinen Gran ſchlechter ſein könnte; beſſer daher wär's, ſie wäre garnicht da!“ Das iſt groß gedacht; daran erkenne ich den echten Philoſophen, der da weiß, was er denkt und ſeinen Gedanken eindringlich auszuſprechen verſteht.

So ſtünde denn Derjenige, welchem es auf Wahrheit, nicht bloß auf Honorar und Gehalt ankommt, zwiſchen dem Mundus optimus und dem Mundus peſſimus in der Mitte, wie Buridan's Eſel inmitten ſeiner Heubündel; er hätte die Wahl zwiſchen dieſen zwei ſuperlativen Weltanſchauungen. Nun darf aber in der Philoſophie bekanntlich nichts ohne zureichenden Grund behauptet werden. Denn hätte es dieſen nicht, ſo wäre es ja grundlos, welches einem der ſicherſten Axiome des Denkens widerſprechen, mithin abſurd ſein würde. Machen wir hievon in unſerem Zweifelfalle Gebrauch, ſo empfiehlt ſich folgende genetiſche Deduction.

Solange der Menſch lebt, ſtrebt er auch. Er iſt ein geborener Streber, inſofern er beim Aufhören jedes Strebens ſelbſtverſtändlich verhungern und verdurſten müßte. Streben aber geht hervor aus dem Gefühl des Mangels; wem garnichts mehr mangelt, der hört auf zu ſtreben, folglich zu leben. Denn da er nicht mehr Hunger und Durſt empfindet, ißt und trinkt er nichts mehr, verhungert und verdurſtet alſo. Nun heißt das ſubjective Gefühl des Mangels Unzufriedenheit; wer zufrieden iſt, dem mangelt nichts, daher ſtrebt er nicht, alſo muß er ſterben. Dieſerhalb iſt der Menſch, als geborener Streber, ein geborener Unzufriedener, und da das, wie ſchon bewieſen, zeitlebens nie aufhört, ſo iſt er der Unzufriedenſte.

Gegen die Triftigkeit dieſer Schlußkette dürfte kaum etwas Begründetes einzuwenden ſein. Wer übrigens die inductive Methode der deductiven vorziehen zu müſſen glaubt, der ſchaue ſich nur um in dieſer Welt, und er wird, was ſoeben a priori erſchloſſen wurde, a posteriori klärlich erhärtet finden. Nicht allein lehrt die Erfahrung, daß gerade die vornehmſten und genialſten Leute mit dieſer ſchoflen Welt ſtets unzufrieden ſind, ſondern auch jene Fabrikwaare der Natur, der große Haufe, hat ewig zu klagen, zu ſchimpfen, Strike zu machen. Entweder der Pöbel arbeitet und ärgert ſich darüber, daß er es muß, oder er verjubelt am Sonntag, Montag u. ſ. w. den Arbeitslohn. Dann droht ihm erſtens Katzenjammer, den die Perſer Bidamag buden nennen und der unter die ſchlimmſten Uebel gehört; zweitens iſt der Jubel ſelbſt eine bloße Illuſion, da er doch vorübergeht und durch ſeine Vergänglichkeit ſeine Nichtigkeit beweiſt. — Alſo alle Menſchen ſind am unzufriedenſten. Dasjenige aber, womit man unzufrieden iſt, heißt ſchlecht. Folglich iſt die Welt, in der wir leben, die allerſchlechteſte.

So kommen wir denn zu der Einſicht, daß der Peſſimismus oder das Syſtem der vollendeten Unzufriedenheit die einzig be-

rechtigte Weltanſchauung iſt, während der Optimismus, das Syſtem vollkommener Zufriedenheit, als eine geradezu ruchloſe Weltanſicht den Todten überlaſſen bleiben mag. De mortuis nil nisi bene.

* * *

Dieſe tiefe und melancholiſche Erkenntniß iſt nun nicht neu. Sie kommt ſchon in grauer Vergangenheit vor und hat ſich daſelbſt dialektiſch aus dem Gegentheil entwickelt. Der große Mann, deſſen Kopf von der Weltvernunft zu ſolchem Umſchlag auserwählt wurde, gehörte der kyrenaiſchen Schule an; er lebte im vierten Jahrhundert vor Chriſtus und hieß Hegeſias mit dem Beinamen Peiſithanatos, das iſt der zum Selbſtmord Ueberredende. Er hatte ein Buch abgefaßt unter dem Titel „Ἀποκαρτερῶν“, das heißt: „Der ſich Aushungernde“. cf. Cicero, Tusculan. Disput. I, 34. Darin war mit überzeugender Naturtreue geſchildert, wie ein an Lebensüberdruß leidender, alſo normalerweiſe unzufriedener Menſch ſich durch Nahrungsenthaltung vom Leben zum Tode befördert und ſeinen trauernden Freunden durch Aufzählung aller Leiden des Lebens die Motive ſeines Entſchluſſes auseinanderſetzt. Das Buch iſt, wie ſo manche unſchätzbare Perle der griechiſchen Litteratur, verlorengegangen. Aber was es enthielt, das ſetzte Hegeſias ſeinen Schülern auch in mündlicher Rede auseinander; und der Erfolg war frappant. Einſt an einem heißen Sommertage ſtand Hegeſias zu Alexandria unter der Säulenhalle eines Göttertempels im Schatten der Marmorſäulen und hielt an die zahlreiche Verſammlung der auf den Tempelſtufen lagernden und auf dem bunten Eſtrich des Moſaikbodens ſich drängenden Zuhörer folgende Rede:

„Liebe Brüder! Verehrte Lebens- und Leidensgenoſſen!

Ihr Alle glaubt wohl mit dem großen Ariſtippos von Kyrene vorausſetzen zu dürfen, der Zweck des menſchlichen Lebens ſei die

Luſt oder der Genuß. Wäre dies nicht der Fall, wäre der Menſch nicht zum Vergnügen da, wozu denn in aller Welt ſonſt? Ja, ſo meint ihr, und ich ſelbſt habe das anfangs auch geglaubt. Leider wird aber der Weiſe durch das Schickſal und durch ſeinen Verſtand eines Schlimmeren belehrt. Wir ſind von Kindesbeinen auf von ſo mancherlei quälenden Bedürfniſſen, heftigen Schmerzen, bitteren Enttäuſchungen, furchtbar drohenden Gefahren und Uebeln aller Art verfolgt, daß jene von der Natur uns gleichſam als Lockvogel vorgehaltene Glückſeligkeit ſich als eitles Trugbild erweiſt, und das Leben als ein Geſchäft, das die Koſten nicht deckt. Vergleichen wir einmal ganz ruhig und gelaſſen die Summe der nur irgend möglichen Freuden mit der Summe der nur irgend möglichen Leiden, ſo wird, wie ich glaube, die Bilanz nicht ſchwer zu ziehen ſein. Da werden z. B. Reichthum, Geſundheit, Ehre als Güter angeſehen und ihnen Armuth, Krankheit und Schande als correſpondirende Uebel gegenübergeſtellt. Aber ſelbſt, wenn man das Letztere unbeſehen zugibt, wie ſteht es denn mit jenen angeblichen Gütern? Was iſt der Reichthum? Ueberfluß an Geld. Was hat der Reiche vor dem Armen voraus? Da er weder ſein Geld eſſen, noch damit Speiſe und Trank würzen kann, offenbar nur die Sorge um das, was ihm garkeinen Genuß gewährt, die Angſt vor Dieben, Betrügern, Räubern und Mördern, welche ihn auf Schritt und Tritt verfolgt und ihm alle ſeine Genüſſe verbittert. Was nützt die Geſundheit? Solange wir ſie beſitzen, ſpüren wir ſie garnicht, ſehen wir ſie als ſelbſtverſtändlich an. Erſt wenn ſie verlorengegangen iſt, nimmt ſie ſich wie ein Glück aus, und dieſer den Kranken quälende Schein verblaßt, ſobald ſie wiedererlangt iſt. Was iſt Ehre? Ein Wort, eine Meinung über die Meinung Anderer von uns, ein Phantom, welches den Ehrgeizigen bei Tag und Nacht in peinigende Unruhe verſetzt, den Tollkühnen in Lebensgefahr bringt, den Ruhmgekrönten dem Neid und Haß ſeiner Mitmenſchen ausſetzt. Auf ganz ähnliche Weiſe

könnte ich nun fortfahren, alle vermeintlichen Güter des Menſchen zu zergliedern, und ſie würden vor unſeren Augen ſämmtlich in Nichts zerfließen. Bedenkt man außerdem, daß, je intelligenter ein Weſen iſt, es um ſo deutlicher die von allen Seiten drohenden Möglichkeiten durchſchaut, ſich alſo ſo vorkommen muß, als wandle es ſtets auf einem Vulkan, ſo wird der Weiſe zugeſtehen: es wäre beſſer, wir lebten garnicht. Wahrlich, kein vernünftiger Menſch hat ſich je ganz glücklich gefühlt; er wäre denn betrunken geweſen."

Sprach's. — Von ſeinen Zuhörern giengen die Meiſten hin und betranken ſich. Viele aber, man ſagt drei Dutzend, gaben ſich den Tod durch Erhängen, Ertränken, Erſchießen und andere an ſich unweſentliche Mittel. Wenn alſo das Menſchengeſchlecht heute noch immer lebt, ſo iſt das nur die Folge ſeiner erbärmlichen Schwäche und Inconſequenz. Diogen. Laert. II, §§ 93—95.

II.

Timon der Miſanthrop.*)

Die bedeutungsſchwere, aber höchſt verfängliche Frage, ob der Menſch von Natur ſchlecht ſei oder gut, iſt von den älteſten Zeiten an bis auf die Gegenwart ſehr oft erörtert worden, und wenn man, wie billig, alle dogmatiſchen Kapuzinaden und profeſſionellen Bußpredigten außer Betracht läßt, ſo ſcheint es faſt, als ob nur idealiſtiſche Schwärmer und wohlmeinende, von ihrem Wohlwollen verblendete Philanthropen ſich der guten Meinung zuneigten, wäh-

*) Mit dem burlesken Dialoge des Lucianus hat, wie der Leſer bemerken wird, die obige Darſtellung garnichts, mit dem grotesken Drama Shakeſpeare's nur wenig zu ſchaffen. Wo es ſich nicht um Geſchichtſchreibung, ſondern um ganz andere Dinge handelt, beſitzt jeder Schriftſteller das natürliche Recht, den gegebenen Stoff mit poetiſcher Licenz nach ſeiner Abſicht zu geſtalten.

rend tieferblickende Weiſe und praktiſche Menſchenkenner, in Uebereinſtimmung mit der chriſtlichen Religion, die ſchlimme Anſicht als die richtige anſehen. „Οἱ πλεῖστοι κακοί“ hat ſchon der weiſe Bias von Priene geſagt; und in der Bibel ſteht zu leſen: „wir ſind allzumal Sünder“. Wenn von der Jurisprudenz das „quisque praesumitur bonus“ als Grundſatz betrachtet wird, ſo handelt es ſich hierbei nicht um ein theoretiſches Urtheil über den ethiſchen Kern und die innere, geheime Beſchaffenheit des menſchlichen Herzens, ſondern um eine praktiſche, formelle Billigkeitsmaxime; daß nämlich die Schuld eines Angeklagten nicht von vornherein als etwas bereits Feſtſtehendes vorausgeſetzt, ſondern erſt auf Grund zwingender Indicien, glaubwürdiger Zeugenausſagen oder offenen Geſtändniſſes als erwieſen erachtet werden ſoll. Hobbes war der Meinung, der Menſch ſei im Durchſchnitt zwar klüger, aber durchaus nicht beſſer als das ſchlimmſte Raubthier; Egoismus, rückſichtsloſe Genußſucht, Habgier und Raufluſt, Bosheit und Grauſamkeit, und andererſeits Feigheit, Furcht vor dem überlegenen Gegner und ohnmächtiger Haß ſeien die Triebfedern, die ihn urſprünglich beſeelen; der Naturzuſtand des Menſchengeſchlechts ſei daher das unbeſchränkte Fauſtrecht, der allgemeine Krieg Aller gegen Alle; nur aus Vernunft, nicht aus Moralität habe man, dieſem unerträglichen Urzuſtand ein Ende machend, äußerlich Frieden geſchloſſen, und ſei vertragsmäßig in den geordneten Status Civilis einer durch Recht und Geſetz geregelten Geſellſchaft hinübergetreten; wobei denn ein Jeder auf den größten Theil ſeines uranfänglichen Fauſtrechts Verzicht geleiſtet habe, um ſich dafür den Schutz der Obrigkeit und eine geſicherte Exiſtenz zu erkaufen. Rouſſeau hingegen, der eben idealiſtiſcher Schwärmer und Phantaſt war, glaubte an die Fabel vom goldenen Zeitalter, hielt den Ur- und Naturzuſtand des Menſchengeſchlechts für ein irdiſches Paradies, eine Art von arkadiſchem Hirtenleben, ſtellte in den Anfangsworten ſeines Émile mit Entſchiedenheit den ſchönklingenden

Satz auf: „Tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses“ und machte ſofort den hiermit im ſchroffſten Widerſpruch ſtehenden Zuſatz: „Tout dégénère entre les mains de l'homme“. Alſo: unter den Händen des aus den Händen des Schöpfers hervorgehenden, folglich guten, Menſchen entartet Alles! — Die ſeltſamſte contradictio in adjecto! — Wie Friedrich der Große über die moraliſche Qualität des Menſchengeſchlechts dachte, darüber ließe ſich aus den Schriften dieſes Philoſophen auf dem Throne eine wahre Blüthenleſe von wegwerfenden und ergrimmten Aeußerungen zuſammenſtellen*). Er urtheilt in dieſer Hinſicht ebenſo radikal wie Machiavelli, Larochefoucauld und mancher andere geiſtvolle Weltkenner, der das Treiben der Menſchen mit offenen Augen, eindringendem Blick und realiſtiſch nüchternem Verſtande angeſehen, nicht durch die gefärbten Brillengläſer einer Alles verſchönernden Theorie betrachtet hat. Beſonders bekannt iſt die Anekdote, wie einſt Friedrich II., als Sulzer bei ſeinem Bericht über das Schulweſen in Schleſien die Bemerkung gemacht hatte „ſeitdem man auf dem Grundſatz Rouſſeau's, daß der Menſch von Natur gut ſei, fortbaue, fange es an beſſer zu werden“, die überraſchende, ja verblüffende Antwort gab: „Ah, mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette maudite race, à laquelle nous appartenons!“ — Kant, der dieſe kleine Geſchichte am Ende ſeiner Anthropologie erzählt, bemerkt dazu ſelbſt, daß mit dem Charakter der Menſchengattung „nicht viel zu prahlen ſei“. Auch zergliedert er in ſeiner Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft ſehr tiefſinnig das „radicale Böſe in der menſchlichen Natur“ und citirt dabei das Wort des Horaz:

Vitiis nemo sine nascitur.

Indeſſen Autoritäten überreden nur; ſie beweiſen noch nicht. Und bei gründlicher Ueberlegung wird man denn doch die gewichtige

*) Vergl. E. Zeller, „Friedrich der Große als Philoſoph“, S. 64 ff.

Vorfrage nicht vergeſſen dürfen: Wer iſt es denn, der über Güte oder Schlechtigkeit des Menſchengeſchlechts urtheilt? Wer? Und aus welchen Gründen? Τίς ὁ κρίνων!

*

Einſt zur Zeit des Sokrates gab es in Athen einen merkwürdigen Mann Namens Timon, der ſpäter den Beinamen ὁ Μισάνθρωπος erhielt. Er war ein Sohn des Echekratides, und anfangs ergieng es ihm in allen Stücken ſehr wohl. Er lebte ſchlecht und recht, brachte der Pallas Athene und dem Zeus Meilichios Opfer dar und dachte an nichts Böſes; denn die Götter hatten ihn mit Allem geſegnet, was nach allgemeiner Meinung zum Glücke eines Menſchen gehört. Er war geſund und wohlhabend, von kräftigem und ſchönem Körperbau, von gebildetem Geiſt, edlem Gemüth, von feinem Kunſtſinn, ſeinem Vaterlande mit Leib und Seele ergeben, tapfer und weiſe, ſehr freigebig gegen Bedürftige, auf das öffentliche Wohl bedacht, ein guter Redner, dabei von ſtrenger Rechtlichkeit und, ohne übertriebenen Rigorismus, doch von offenem Blick für die ſittlichen Vorzüge und Schwächen ſeiner Mitbürger, genug ein ἀνὴρ καλὸς κἀγαθός. Von ſeinem Vater hatte er neben anſehnlichem Reichthum ein ſchönes Haus geerbt, das er mit Bildſäulen und Gemälden ausſchmückte, um ſeine Freunde, deren Zahl in Anbetracht ſeiner edlen, gewinnenden Perſönlichkeit und ſeiner unbeſchränkten Liberalität groß war, zu häufigen Symposien und Gaſtmälern zu verſammeln. Er unterſtützte die Dichter, dichtete auch ſelbſt Oden und Dithyramben, erfreute ſich allgemeiner Achtung und ſtand mit den angeſehenſten Männern von Athen in regem Verkehr, darunter auch mit dem genialen, etwas übermüthigen Alkibiades. Allmählich aber begann in Folge einiger Enttäuſchungen und unangenehmer Zwiſchenfälle eine Wendung ſeines Schickſals und Peripetie ſeiner Geſinnungsweiſe. Bisher überall vom Glück begünſtigt, hatte er die Verwaltung ſeines

großen Vermögens einem zuverläſſigen Sachwalter überlaſſen, um ſich ſelbſt ungeſtört ſeinen auf alles Gute und Schöne gerichteten Neigungen widmen zu können. Ohne ſelber Buch zu führen und ſich Tag für Tag um den augenblicklichen Kaſſenbeſtand zu kümmern, verfügte er nach Gutdünken über ſeine Einkünfte, ſtattete einen ſeiner freigelaſſenen Sklaven mit einem anſehnlichen Heirathsgut aus, leiſtete hie und da für einen in momentaner Geldverlegenheit befindlichen Freund Bürgſchaft oder machte ihnen durch Anweiſung den Betrag der Schuld zum Geſchenk. Einige dieſer Freunde nun blieben, nachdem ſie ihre Dankbarkeit lebhaft verſichert hatten, längere Zeit aus und belohnten ihn mit wirklichem oder ſcheinbarem Undank. Andere ergaben ſich einem leichtfertigen, ſittenloſen Lebenswandel. Schmarotzer und Schmeichler, die ihm erſt gehuldigt hatten, waren, wie er nachträglich mit Entrüſtung entdeckte, Anhänger der Sophiſtenzunft, deren frivole, geſinnungsloſe Dialektik eben jene von ihm ſelbſt für unantaſtbar gehaltenen politiſchen und ethiſchen Grundſätze zu zerrütten eifrig beſchäftigt war. Er ſah mit Bekümmerniß, wie die ſchrankenlos überhandnehmende Demokratie ſich mehr und mehr in Ochlokratie umwandelte, wie unter der Führung von banauſiſchen Volksrednern und demagogiſchen Schreiern die alten Sitten und Rechtsanſchauungen der Väter umgeſtürzt und das Staatsweſen an den Rand des Abgrunds gebracht wurde. Gleichzeitig verlor er einige Proceſſe vor Gericht, in der feſten Ueberzeugung, daß die Advokaten der Gegenpartei mit ſophiſten Redekünſten das Recht verdreht hatten. Da kam eine große Unglücksposſt. Eines ſeiner Handelsſchiffe, das den größten Theil ſeines Vermögens trug, war auf dem Meere untergegangen. Gerade zu dieſer Zeit wurden aber einige der für Freunde geleiſteten Bürgſchaften von den Gläubigern eingefordert; da mußte ſein Sachverwalter ihm achſelzuckend eingeſtehen, daß augenblicklich kein Geld in der Kaſſe ſei, daß ſeine Ländereien verpfändet waren, und daß die dringenden

Forderungen leider nicht befriedigt werden könnten. Die Gläubiger drängten; man drohte ihm mit dem Schuldgefängniß; er war bankerott. Da empörte ſich ſein Gemüth; er fuhr ſeinen Sachverwalter hart an, der vergeblich ſeine Unſchuld und Redlichkeit betheuerte. Er ſah, da einige Freunde ihn hintergangen und verlaſſen hatten, überall Heuchelei, Undank, Lüge, Betrug, ſchnöde Genußſucht, allgemeine Sittenverderbniß um ſich, deren Opfer er ſelbſt geworden war. Fluchend verließ er ſein den Gläubigern verfallenes Haus. Seine Menſchenfreundlichkeit verwandelte ſich in bitteren Haß gegen die ganze Menſchheit. In einer Fluth von Sarkasmen und Verwünſchungen ergoß ſich ſeine, wie ihm ſchien, rein ſittliche Entrüſtung über Alles, was Menſchenantlitz trägt. Als Bettler zog Timon aus den Thoren von Athen hinaus, ſchüttelte den Staub ſeiner Vaterſtadt von den Füßen und begab ſich in eine Einöde, um hier fern von dieſem heuchleriſchen, verdorbenen Geſindel ein verbittertes Einſiedlerdaſein zu führen. In einer Felſenhöhle lebte hier Timon der Miſanthrop, der noch vor wenigen Jahren Timon der Menſchenfreund und Gönner alles Edlen, Guten, Schönen geweſen war. Sein einziger Begleiter aus der verhaßten Menſchenwelt war ſein treuer Hund, Phylax geheißen, den er, da er kein Menſch war, bei ſich duldete. Die Felſenhöhle, die er ſich zum Wohnſitz erkor, lag nicht weit vom Strande des Meeres, umgeben und halbverſteckt von wildem Geſtrüpp und dichtem Dornengebüſch. Dort vertiefte er ſich in ſeinen Haß und nährte ihn theils abſichtlich, theils unabſichtlich mit quälenden Erinnerungen. Er vernachläſſigte ſein Aeußeres; ſein Haupthaar und Bart verwilderten, die Kleider fielen ihm vom Leibe; er gürtete die Lenden mit einem rauhen Bocksfell; und da ihm die Haare wie Hörner wuchſen, ſo ſah er mit zottiger Bruſt und zottigem Fell wie ein Silen und Satyr aus; nur daß er nicht wie dieſe bocksfüßigen Walddämonen ſcherzhaft und neckiſch, ein εὔκολος war, ſondern im Gegentheil ſtets ergrimmt

und im höchſten Grade δύσκολος. Wie aber, dem Sprichwort nach, wer den Schaden hat, für Spott nicht zu ſorgen braucht, ſo reizte ſein Unglück und Mißgeſchick Manchen zum Hohne. Ariſtophanes machte ihn zur Zielſcheibe ſeines Witzes. Er nannte ihn „einen Sohn der Erinnyen" und ſagte: „er ſei von einer Dornenhecke umgeben, durch die kein Vernünftiger zu ihm gelangen könne". Ein Scheuſal, ein Ungethüm, ein Auswurf der Menſchheit wurde er genannt. Doch gab es auch Manche, die ein menſchliches Mitleid mit ihm fühlten. Einige Freunde kamen zu ihm aus der Stadt, wie Hiob von ſeinen Freunden in der Wildniß beſucht wird; theils um ihn zu tröſten, theils um ihm einen Theil ihrer Schuld zurückzuzahlen. Als ſie ihn von fern im Dorngebüſch erblickten, erſchracken ſie anfangs, denn ſie hielten ihn für einen Dämon; und als ſie, ihn dann doch wiedererkennend, ſich annähern wollten, da brach er mit einem Knotenſtock, begleitet von dem wüthend bellenden Hunde, hervor und trieb ſie mit giftigen Scheltworten zurück, ſo daß ſie unverrichteter Dinge traurig in die Stadt heimkehren mußten. Timon war für die Welt verloren! Zuweilen ſaß er einſam brütend am Strande, hörte dem Rauſchen des Meeres, dem langhinhallenden Gelächter der Wellen, dem γέλασμα θαλάσσης zu, und ließ den trüben Blick weit über die weite blaue Waſſerfläche zum Himmel emporſchweifen, wo am Tage der ſtrahlende Phöbus, in der Nacht die ewigen Sterne hoch erhaben über dem nichtigen Menſchengeſchlecht dahinziehen. Sein treuer Hund lief unterdeſſen zwiſchen den Klippen geſchäftig ſuchend hin und her, kam dann wieder zu ihm und blickte ihn ſchweifwedelnd mit klugen, ehrlichen Augen an. Dafür ſtreichelte und klopfte Timon das Thier und ſprach: „Du biſt mein einziger Freund in der Welt, du Vierbeiniger. Alle Zweibeinigen ſind ein Geſchlecht von Schurken".

Einſtmals aber kam aus der Stadt um ihn aufzuſuchen Alkibiades gewandert, den er ehemals trotz aller leichtfertigen Streiche

wegen ſeiner Liebenswürdigkeit und Genialität am höchſten geſchätzt hatte. Der Hund lief dem Ankömmling zuerſt bellend, dann aber wedelnd entgegen. Timon jedoch fuhr den Alkibiades an: „Was willſt Du von mir? Gehe von hinnen; denn mit Menſchen habe ich nichts zu ſchaffen!“ Als aber Alkibiades ihn mit ruhiger, freundlicher Rede etwas beſchwichtigt hatte, ſprach er ſo: „Nun wohl; ſetze Dich für einen Augenblick auf dieſen Stein hier und höre an, was ich Dir zu ſagen habe. Ich will Dir einen treuen Spiegel entgegenhalten. Lange genug habe ich unter Menſchen gelebt, lange genug bin ich von dieſem vermaledeiten Lumpengeſindel getäuſcht, mißhandelt und betrogen worden. Das ganze Menſchengeſchlecht iſt in der Wurzel verkehrt und ſchlecht. Falſchheit, Heuchelei, Hinterliſt, Lug und Trug breitet über ihre Bosheit, Tücke, Liebloſigkeit und innere Verruchtheit einen gleißenden Schleier aus, von dem nur Thoren ſich täuſchen laſſen, während ich ſelbſt, leider zu ſpät, ihn völlig durchſchaut habe. Eure ganze civiliſirte Welt iſt nichts als eine große Maskerade. Man trifft in dieſem allgemeinen Mummenſchanz Prieſter, Ritter, Advokaten, Richter, Archonten, Areopagiten, Volksredner, Philoſophen und was nicht alles an! Aber alles das ſind bloße Larven, Masken, die man vorgenommen hat, um ſich gegenſeitig auszubeuten und zu übervortheilen. Jener Prieſter dort, der am Altar den Göttern mit weihevollen Geberden Opfer darbringt, denkt lediglich daran, daß die gläubige und abergläubiſche Menge ihm ſelbſt Nahrung und Atzung, Gold und Geſchenke verſchafft. Er lügt! Dieſer Richter hier, der als Vertreter der unantaſtbaren Gerechtigkeit über uns Recht ſprechen ſoll, er iſt von der Gegenpartei beſtochen. Er lügt! Der Philoſoph da ſchwatzt mit gefurchter Stirn unverſtändliche Worte, ſtreut ſeinen Schülern Sand in die Augen und will den Anſchein erregen, als wüßte er ſichere Auskunft über Geheimniſſe, von denen er ſelbſt ebenſowenig verſteht als irgend ein anderer Menſch. Er lügt! Eure Weiber binden die Maske

der Sittſamkeit, Schamhaftigkeit, Häuslichkeit vor und ſind, wo ſich verſteckte Gelegenheit darbietet, gemeine Hetären. Comödianten und Heuchler ſind ſie Alle! Ihr heuchelt Freundſchaft gegen den Reichen, ſo lange er reich iſt und ſeine Tafeln mit Wein und Speiſen beſetzt ſind; aber — ich habe es an meinem eigenen Leibe erfahren! — ſobald ſeine Vorräthe aufgezehrt ſind, und er in Noth geräth, weichen ſie ſeinen Bitten aus, ſuchen ſich mit nichtigen Vorwänden zu entſchuldigen und ſtoßen ihn aus ſeinem Hauſe als Bettler auf die Straße hinaus. Der Menſch iſt in ſeinem Herzen ein wildes, entſetzliches Thier, das im Zuſtande der ſogenannten Civiliſation nur äußerlich durch die Macht der Machthaber, durch die Furcht vor der Strafe, die Hoffnung auf Lohn, durch Häſcher und Waffen in Rand und Band gehalten wird, aber ſobald einmal die geſetzliche Ordnung abgeworfen werden kann, ſeine wahre Natur in Raub, Mord und Schandthaten aller Art offenbart. Ein grenzenloſer Egoismus iſt es — beim Styx! — was ſie Alle beſeelt. Ja, hierzu kommt noch ein Anderes, worin ſich zeigt, daß der Menſch ſchlimmer iſt als das ſchlimmſte Raubthier, ſchlimmer als Tiger und Hyänen; das iſt die reine Bosheit, die pure Schadenfreude, die teufliſche Luſt am Quälen, als ſolchen, an ſich, und ohne jeden Zweck. Da lobe ich mir meinen treuen Hund hier. Er lügt nicht, betrügt nicht, heuchelt nicht; er iſt ehrlich; aus ſeinen Augen, ſeinem ehrlichen Geſicht kann ich leſen, was in den Tiefen ſeiner Seele wohnt; er liebt mich wirklich und mit reiner Uneigennützigkeit, ohne mich ausbeuten zu wollen; aus reiner Liebe vertheidigt er mich gegen Mörder, Diebe und andere Schurken, kurz gegen die Menſchen. Vierbeinige Freundſchaften — beim Herakles! — ſind die einzigen wahren Freundſchaften. Komm her zu mir Phylax!" —

So ſprach Timon der Miſanthrop. — Schweigend und geſenkten Hauptes hatte Alkibiades den erbitterten Redeſtrom über ſich ergehen laſſen; nur zuweilen leiſe kopfnickend, zuweilen auch

kopfſchüttelnd; zuweilen ein aufkeimendes Lächeln unterdrückend, dann wieder mit großen, ernſten Augen den erbitterten Redner anblickend. Im Ganzen war ſein Geſicht immer ernſthafter geworden. Endlich aber, als die Erſchöpfungspauſe eingetreten war und Timon tief Athem holte, hub Alkibiades an: „Ich verſtehe dich wohl, o Timon du Wunderlicher, und ich bedaure dich. Aber, was meinſt du wohl, weshalb bin ich wohl jetzt zu dir herausgekommen und habe dich hier in deiner Wildniß aufgeſucht? Und bin nicht auch ich ein Menſch?“ — „„Wie kann ich wiſſen, fiel Timon ihm in's Wort, was dich hierher führt? Du biſt ſchlau; und welche Geheimniſſe du in dir tragen magſt, das weiß ich nicht. Ob es Neugier iſt, oder Schadenfreude, oder was ſonſt für ein Tragelaph von gemiſchtem Gefühl, — ich weiß es nicht. Aber du biſt ein Menſch, wie die Anderen, und gehörſt daher nicht an dieſen Ort, wo der Menſchenfeind hauſt. Alſo geh, und laſſe mich allein mit meinem Freunde.““ — Alkibiades ſtand achſelzuckend auf und ſagte mit bedauerndem Blick im Weggehen: „Jawohl, ich bin ein Menſch, und habe manches Menſchliche verbrochen; ich kenne meine Fehler und verzeihe es eben deshalb, daß auch Andere ihre Fehler haben. Lebewohl Timon! Und gedenke, daß auch du ein Menſch biſt!“ — —

Einige Wochen darauf kamen Hirten und Jäger zufällig in die Nähe der dornenumwachſenen Felſenhöhle. Der Hund Phylax bellte ſie an, jedoch nicht in feindſeligem Tone; dann führte er ſie kläglich winſelnd ins Gebüſch hinein; da lag entſeelt und regungslos Timon der Miſanthrop. Menſchenhände haben den Menſchenfeind begraben.

III.

Buddha Sakyamuni.

Es iſt eine überaus merkwürdige Erſcheinung und kein günſtiges Prognoſtikon für die Fähigkeit der menſchlichen Intelligenz zu irgendwelcher abſoluten Erkenntniß, daß einerſeits von

einer langen Reihe gründlicher Denker die Relativität aller Werthe und Werthprädicate behauptet wird, während uns andererſeits die Weltgeſchichte belehrt, daß trotzdem große, tiefdenkende Philoſophen alter und neuer Zeit ſich für berechtigt gehalten haben, nicht nur über menſchliche Handlungen und Erzeugniſſe, ſondern auch über Geſetze und Einrichtungen der Natur, ja ſchließlich über die Daſeinswürdigkeit der Welt im Ganzen beſtimmte Werthurtheile zu fällen. Gut und Böſe, Schön und Häßlich, Löblich und Verwerflich ſind Werthbezeichnungen, die der menſchliche Verſtand durchaus nicht entbehren kann, ja deren er ſich innerhalb einer gewiſſen Sphäre garnicht entſchlagen darf. Aber die Grenze zwiſchen Gut und Böſe, Schön und Häßlich iſt, wie ſich leicht einſehen läßt und längſt eingeſehen worden iſt, keine feſte, ſondern eine flüſſige, keine abſolut allgemeingültige, ſondern eine vom ſubjectiven Standpunkt und von der ſubjectiven Organiſation des Beurtheilers abhängige. Von Menſchen wird dabei in der Regel die ſpecifiſch menſchliche Organiſation als etwas Selbſtverſtändliches ſtillſchweigend zu Grunde gelegt. Wenn ein Kind die Thiere in gute und böſe Thiere eintheilt, und dorthin Schafe, Kühe, Kaninchen, hierher Löwen, Tiger und Wölfe rechnet, ſo belächeln wir wohl die kindliche Naivetät dieſes durchaus anthropopathiſchen Werthurtheils, indem wir doch zugleich ſeine relative Berechtigung anerkennen; auch iſt zuweilen darauf hingewieſen worden, daß dieſer Theilſtrich für andersgeartete Weſen an ganz anderer Stelle liegt, daß z. B. für den Froſch der Storch unter die böſen, die Mücke unter die guten Thiere gehört, während für die Mücke der Froſch ein ſehr böſes, der Löwe hingegen ein ſehr gutes Thier iſt. Das allerböſeſte Thier, könnte man ſagen, iſt eigentlich der Menſch, ſofern er ſyſtematiſch alle anderen Thiere theils ausrottet, theils unterjocht und zu ſeinen Sklaven macht. Doch könnte hierauf die anſcheinend ganz unparteiiſche Ausrede erfolgen, daß das Niedrigerſtehende dem Höherſtehenden zu weichen habe. Unter-

ſcheidet man ferner, was im kindlichen Urtheil noch naiv miteinander confundirt wird, das phyſiſche Uebel vom moraliſchen Uebel, das Schädliche vom Böſen, das Nützliche vom ſittlich Guten, und knüpft hieran die Behauptung, daß das im engeren Sinn ethiſche Werthurtheil eine unbedingte, abſolute Geltung habe, daß das Sittengeſetz allein kategoriſcher, nicht bloß hypothetiſcher Imperativ ſei, dann tritt als Gegeninſtanz die Vielzüngigkeit des moraliſchen Urtheils in die Schranken; der Umſtand, daß in verſchiedenen Ländern und Zeiten die allerabweichendſten Meinungen darüber, was für gut, recht und erlaubt, was für böſe, verwerflich und unerlaubt zu halten ſei, in Geltung ſtehen. Das berühmte zweite Kapitel im erſten Buche von Locke's Eſſay über den menſchlichen Verſtand liefert eine wahre Muſterſammlung hierfür. Und der praktiſch richtige Ausweg aus dieſem Gewirr von Relativitäten beſteht natürlich in einem Appell an das perſönliche Gewiſſen. Soviel iſt ſicher: Wenn Jeder immer nur Das thäte, was nach nach ſeinem perſönlichen Gewiſſen recht, gut, geboten und erlaubt iſt, dann wäre es möglichſt gut beſtellt in der Menſchheit. Endlich aber kommt die Metaphyſik. Sie dehnt die Werthbeurtheilung auf die Welt im Ganzen aus. Sie erkühnt ſich das Problem aufzuwerfen, ob die Welt im Ganzen daſeinswürdig und gut, oder daſeinsunwürdig und ſchlecht ſei. Theiſten, Pantheiſten und Atheiſten haben hierüber geſtritten. Für den Theismus ſpitzt ſich die Frage zu dem Problem der Theodicee zu, jenem harten, ſchlimmen, verhängnißvollen Problem, welches ſchon im Buche Hiob, dieſem edlen Kleinod der altteſtamentlichen Litteratur, auf wahrhaft erſchütternde Weiſe vor Augen geführt wird, dann aber bis auf den herrlichen Prolog im Himmel zu Goethe's Fauſt von vielen der tiefſinnigſten Denker und Dichter erörtert worden iſt. Bekanntlich ſoll nach Hiob, und ebenſo nach dem Fauſtprolog, die Löſung dieſes ſchweren Räthſels darin gefunden werden, daß das Böſe ein unvermeidliches pädagogiſches Mittel zur Prüfung

und Erziehung des Menſchengeſchlechts, Satanas alſo ein untergeordnetes Werkzeug in der Hand Gottes ſei.

Des Menſchen Thätigkeit kann allzu leicht erſchlaffen,
Er liebt ſich bald die unbedingte Ruh';
Drum geb' ich gern ihm den Genoſſen zu,
Der reizt und wirkt und muß als Teufel ſchaffen. —

Doch drängt ſich bei der allzu raffinirten Meiſterſchaft, mit welcher Satanas dieſe ſeine teufliſche Miſſion erfüllt, die verfängliche Gewiſſensfrage auf, ob denn das nicht in der Hand eines allgütigen Schöpfers ein allzu grauſames Mittel ſei, und ob ſelbſt der allerbeſte Zweck ſolche Mittel zu heiligen vermag. Hierzu kommt dann die andere Auskunft, die ſchon der heilige Auguſtinus gegeben hat, und die von Leibnitz im Essai de Théodicée zur höchſten Vollkommenheit ausgebildet worden iſt; nämlich: „Nur das Gute ſei poſitiv, das Böſe aber lediglich ein Mangel, eine Privation, στέρησις, eine Abweſenheit und Schranke des Guten, die ſich, wenn überhaupt eine Welt von endlichen Weſen exiſtiren ſollte, garnicht habe vermeiden laſſen." Wenn Leibnitz in ſeiner gegen Bayle's harte Scrupel gerichteten Theodicee den Satz aufſtellt, die wirkliche Welt ſei der mundus optimus, was nach ihm aus den herkömmlichen Prädicaten Gottes durch ein regelrechtes Trilemma als nothwendige Conſequenz hervorgeht, ſo ſoll, wie er ſelber betont, hiermit keineswegs geſagt ſein, daß in dieſer Welt alles Einzelne gut, vollkommen und unübertrefflich ſei, ſondern nur, daß eine im Ganzen beſſere, zugleich aber im Einzelnen völlig übelloſe Welt ſich überhaupt nicht erſchaffen ließ. Dies erläutert Leibnitz ſinnreich in dem vortrefflichen Mythos der Sextus Tarquinius am Schluß der Theodicee. Freilich iſt dieſes ſehr fein ausgeſonnene Stufengebäude möglicher Welten aus bloßen Phantaſiemöglichkeiten aufgebaut; und wenn uns Leibnitz verſichert, die wirkliche Welt, in der wir leben, ſei eben trotz aller ihrer unvermeidlichen Uebelſtände doch der

mundus optimus und ſtehe oben auf der Spitze der Pyramide aller denkbaren Welten, ſo war ein empiriſcher Beweis hierfür unerbringbar, während ſein aprioriſcher Beweis auf einer großen Petitio Principii beruht. Man konnte mit der Gegenfrage erwidern: Warum denn, wenn nur unter ſolchen Bedingungen die Welt möglich war, die Erſchaffung einer ſolchen nicht lieber ganz unterlaſſen worden ſei? Und hierauf wäre nur das „car tel est notre plaisir" als Antwort möglich geweſen. Damit aber war der Phyſikotheologie und dem Theismus ſelbſt die Axt an die Wurzel gelegt. Voltaire hat dann im Candide jeden ſchulmäßigen Optimismus mit dem ätzenden Scheidewaſſer ſeiner Satire überſchüttet und lächerlich gemacht, während er in dem Gedichte „le Désastre de Lisbonne" der wohlmeinenden aber kurzſichtigen Phyſikotheologie eine ſehr ernſte, bittere Schickſalsrechnung entgegenhält. Hume ſodann in ſeinen Dialogen über natürliche Religion, deren Inhalt eine zermalmende Kritik der landläufigen phyſikotheologiſchen Argumentationsweiſe iſt, macht ſich anheiſchig, einen plötzlich auf unſere Erdkugel verſchlagenen Fremdling, um ihm ein Bild ihrer Leiden zu geben, in ein mit Schwerkranken angefülltes Hoſpital, ein von Verbrechern bewohntes Zuchthaus, auf ein mit Sterbenden und verſtümmelten Todten überſätes Schlachtfeld, eine in offener See untergehende Flotte oder zu einer unter Hungersnoth, Peſt und blutiger Tyrannei ſchmachtenden Nation zu führen; während er nach einem einigermaßen äquivalenten Gegenbild der Luſt und Freude vergeblich ſucht. Kant wiederum behandelt die Angelegenheit auf ſeine nüchterne Art in der Abhandlung „Ueber das Mißlingen aller philoſophiſchen Verſuche in der Theodicee", woſelbſt er ſie in die Geſtalt eines förmlichen Rechtshandels bringt, und den Proceß zu Ungunſten der optimiſtiſchen Partei entſcheidet. In der That, man muß es zugeſtehen, eine einzige concrete Schilderung einer wirklich ſchweren, menſchenvernichtenden Kataſtrophe, eines ſchrecklichen Naturereig-

niſſes, einer furchtbaren Epidemie mit allen den phyſiſchen und ſeeliſchen Qualen, allem dem namenloſen Elend, aller der Angſt, Noth, Verzweiflung, die ſie mit ſich bringt, muß auf ein menſchlich fühlendes Herz viel tieferen Eindruck machen, als ſämmtliche Theodiceen, die jemals geſchrieben worden ſind. Der metaphyſiſche Calcül wird von der unerbittlichen Logik ſolcher Thatſachen zerdrückt wie die Nuß im Schraubſtock. Und ſo ſind denn Leute gekommen und haben Leibnitzens kühner Behauptung, dieſe Welt ſei unter allen möglichen Welten die denkbar beſte, die ebenſo kühne Behauptung entgegengeſtellt, ſie ſei vielmehr unter allen möglichen die allerſchlechteſte, Mundus Pessimus.

*

Im ſechſten Jahrhundert vor Chriſti Geburt, zu derſelben Zeit als der weiſe Solon den Athenern neue Geſetze gab und Thales von Milet über den Urſprung der Welt und den Grundſtoff aller Dinge nachſann, lebte in Indien zu Kapilavaſtu am Abhang des Himalayagebirges der Königsſohn Buddha Sakyamuni, das iſt Meiſter aus dem Geſchlechte der Sakya. Von ſeinen Eltern wurde er in Genuß und Pracht erzogen; in einem herrlichen Palaſt, umgeben von blühenden Gärten mit friſchen Quellen, hohen ſchattigen Baumgruppen und duftenden Lotosteichen, verlebte er ſeine Kindheit und erſte Jugend. Gefliſſentlich und mit Sorgfalt hielt man ihm den Anblick aller der Uebel, die das Leben dem gewöhnlichen Sterblichen zur Schau ſtellt, fern. Er wußte nichts davon. Als er aber zwanzig Jahr alt war, verließ er zum erſten Male den eingefriedeten Bezirk des Königsſchloſſes, ritt mit ſeinem Gefolge ins Freie hinaus und war entzückt über die ſtrahlende Schönheit der Natur. Nach einer Weile jedoch kam des Weges daher ein gebrechlicher, in Lumpen gehüllter Greis, mühſam, wankenden Schrittes und auf den Stock geſtützt. Buddha erſchrak darüber und fragte ſeine Begleiter, was das für

eine Geſtalt ſei. Es wurde ihm geantwortet: „Herr, das iſt das Alter. Dies ſteht uns Allen bevor.“ Abermals nach einer Weile lag am Wege jammervoll ſtöhnend ein ſchwerkranker Ausſätziger, der ſich nicht mehr weiterſchleppen konnte. „Was iſt dieſer?“ fragte erſchüttert und von tiefem Mitleid ergriffen der Königsſohn. Man antwortete ihm: „Das iſt ein Kranker, Herr; Krankheit kann uns Alle betreffen.“ Wiederum nach einer Weile kam ein gar trauriger Zug, der einen entſtellten Leichnam vorübertrug. Bei dieſem Anblick gerieth Buddha in Entſetzen; und als er erfuhr, daß dies ein Todter ſei, und daß der Tod keinem Menſchen erſpart bleibt, da war er im Innerſten erſchüttert; eine jähe Wandlung vollzog ſich in ihm. Er kehrte mit ſeinem Gefolge in das prunkvolle Königsſchloß zurück, aber das Leben war ihm verleidet. Ich bin, ſo ſagte er, bisher betrogen worden; das Leben iſt wie ein verhallender Ton; es gleicht dem Funken, der durch Reibung im Holze hervorglimmt; er entzündet ſich und verliſcht wieder, ohne daß wir wiſſen, woher er kam und wohin er geht. — Ueber dieſe Sinnesänderung ihres Sohnes waren Buddha's königliche Eltern tief beſtürzt. Sie ſuchten ihn durch allerlei Luſtbarkeit zu erheitern und von Neuem an das Leben zu feſſeln; und als dies nicht gelang, wurde er aufs ſorgfältigſte überwacht. Aber ſein Entſchluß ſtand feſt. In einer Nacht, nach glänzenden Feſtlichkeiten, entfernte er ſich heimlich aus dem Palaſt und ritt, nur von einem vertrauten Diener begleitet, in eine Wüſte hinaus. Dort entließ er den Diener, nahm von ſeinem Pferde liebevollen Abſchied und gieng allein von dannen. Als ihm zufällig ein Bettler begegnete, tauſchte er mit dieſem die Kleider und ſuchte brahmaniſche Einſiedler auf; denn bei ihnen hoffte er Belehrung darüber, wie Hülfe gegen die ſchweren Leiden der Menſchheit zu finden ſei. Seine Hoffnung wurde aber keineswegs erfüllt, und ſo zog er ſich denn für lange Jahre ganz von der Welt zurück, um mit ſich allein in der Einſamkeit eines dichten Waldes unter Ent-

behrungen und Kaſteiungen in tiefem Nachſinnen den Grund des Uebels und den Weg zur Erlöſung davon zu entdecken. Erleuchtungen wurden ihm zutheil; und ſeine Lehre, die er ſpäter als Bettler im Lande umherziehend den Menſchen verkündigte, hat den Grundzügen nach folgende Geſtalt.

Vierfach iſt die heilige Wahrheit, die alles Heil in ſich begreift, wie die Fußſpur des Elephanten in ihrer Größe die Spuren aller anderen Thiere umfaßt. Es iſt die Lehre vom Leiden, die Lehre vom Urſprung des Leidens, die Lehre von der Aufhebung des Leidens, und die Lehre von dem Wege, der zur Aufhebung des Leidens hinführt. Der Menſch ſowie jedes andere lebende Geſchöpf ſtrebt von Natur nach innerer Ruhe und Schmerzloſigkeit, nach einem Zuſtand der Stille, in welchem das Streben ſelbſt, weil es ſein Ziel erreicht hat, ein Ende nimmt und verſtummt. Dieſes Ziel glaubt er zunächſt dadurch erreichen zu können, daß er die ihm angeborenen Begierden und Bedürfniſſe nach Kräften befriedigt. Aber mit ſeinem Streben findet er ſich in eine Natur hineingeſtellt, welche ſich, ebenſo wie er ſelbſt, raſtlos verändert, keine Ruhe, keinen Stillſtand, kein definitives Beharren kennt und ihm durch den unberechenbaren Lauf ihrer Veränderungen ebenſo oft Schmerz, Qual, ſinnliches und geiſtiges Leiden als Luſt, Genuß und Freuden bereitet. Auch iſt die aus Befriedigung der ihm eingepflanzten Bedürfniſſe entſpringende Luſt, da ſie nur allzuflüchtig vorübereilt und neuem Begehren Platz macht, keine wahre, ſondern nur ſcheinbare Ruhe; und der Menſch, ſolange er innerhalb des Naturlaufs ein endgültiges Glück und Wohlſein erlangen zu können wähnt, gleicht einem Manne, der einem ihm vor Augen ſchwebenden Trugbilde gierig nachjagend immer in demſelben Kreiſe herumläuft; oder auch Demjenigen, der raſtlos im Tretrade ſchreitend die lockende Höhe zu erklimmen hofft, während er keinen Schritt vorwärts kommt; — bis der Tod dieſem vergeblichen Bemühen ein Ende macht.

Nicht auf dieſem Wege alſo iſt das wahre Ziel, der innere Friede, erreichbar. Betrachten wir diejenige Welt, in der wir mit Sinnen und gewöhnlich auch mit unſeren Gedanken leben, ſo zeigt ſie uns das Schauſpiel eines niemals zur Ruhe kommenden Entſtehens und Vergehens, einen unaufhaltſamen Wechſel von Geburt und Tod, dem ſämmtliche Erſcheinungen und Gebilde unterworfen ſind. Ihr vermeintliches Sein iſt in Wahrheit ein raſtlos unabläſſiges Werden; ſie beweiſt damit ihre eigene Nichtigkeit und verweiſt Denjenigen, der nach dem Ewigen und der Ruhe im Ewigen trachtet, über ſich und aus ſich hinaus. Jenes Heil, nach dem wir alle uns im innerſten Herzen wie nach unſrer wahren Heimath ſehnen, iſt nicht in der immer wechſelnden Sinnenwelt zu finden, ſondern dort, in jenem metaphyſiſchen Jenſeits, wo alle Unruhe und jeder Wechſel aufhört; in dem der Veränderung gänzlich enthobenen Weltweſen, dem ewigen Etwas oder ewigen Nichts, welches den wechſelnden Erſcheinungen in unwandelbarer Ruhe zu Grunde liegt. Nicht alſo Befriedigung, ſondern Vernichtung der Begierden, nicht Genuß, ſondern Entſagung, nicht leidenſchaftliches Wollen, ſondern Bezähmung und Aufhebung des Eigenwillens kann uns den erſehnten Frieden geben, der allen lebenden, fühlenden, ſtrebenden Einzelweſen wie eine dunkle, undeutliche Ahnung als das einzig wünſchenswerthe Ziel vorſchwebt. Dieſer Friede iſt Verzichtleiſtung auf die wechſelvolle, die Begierden reizende Welt, Ausrottung des genußſüchtigen Egoismus, Selbſtüberwindung, Weltüberwindung, Einigung mit dem wandelloſen und ewigen Weſen aller Dinge, — Nirvâna. — Wer den Durſt nach den Scheingütern der immer wechſelnden Sinnenwelt überwindet und bezwingt, von dem fällt das Leid ab, wie von der Lotosblume der Waſſertropfen abfällt. Der Weg, der zu dieſem allein unbedingt wünſchenswerthen Ziel, dem Nirvâna, hinaufführt, iſt freilich nicht eben, glatt und bequem, ſondern, der Höhe des Zieles entſprechend, ſehr ſteilanſteigend, ſteinig, rauh und ſehr

mühevoll. Er beſteht in einer allmählichen, methodiſch durchgeführten Loslöſung des Menſchen von dem ihm angeborenen individuellen Egoismus. Er beginnt mit einem mäßigen Lebenswandel, Verſchmähung jedes ausſchweifenden und überflüſſigen Genuſſes, Abhärtung gegen Schmerzen und gegen Luſt, Reduction der Bedürfniſſe auf das zum Leben Allerunentbehrlichſte, alſo freiwilliger Bettelarmuth; dann folgt völlige Keuſchheit, paſſive Geduld, Uebung im Ertragen ungerechter Kränkungen, wodurch der an ſinnlichen Einzeldingen haftende, in ſinnlichen Begierden hervorbrechende Egoismus ſich mehr und mehr auflöſt, ſo daß nur der weſenhafte, mit dem allgemeinen Weltweſen identiſche, zeitloswige Kern der menſchlichen Perſönlichkeit übrigbleibt. Solange der Menſch in dem gewöhnlichen Sinnentrug und in der Scheinrealität der durch ihren raſtloſen Wechſel eben ihre Nichtigkeit beweiſenden Welt befangen bleibt, ſolange ſchwebt er auch in dem verblendeten Wahn, durch ſchrankenloſe Befriedigung ſeiner Begierden das Glück für ſich erwerben zu können, welches dann aber, wenn er es ſchon in Händen zu halten glaubt, alsbald wie ein körperloſes Geſpenſt wieder entflieht und neuem qnälenden Begehren Platz macht. Er iſt Egoiſt, und ſein Egoismus wird zur nie verſiegenden Quelle von Leiden für ihn ſelbſt wie für andere lebendige Weſen. Aus dieſem begehrlichen Egoismus entſpringen Neid, Streit, Eiferſucht, Mißgunſt, Haß, Feindſchaft, Vertilgungskrieg zwiſchen den Individuen, die ſich gegenſeitig ihre Beute zu entreißen ſuchen; aus ihm gehen die Laſter, Sünden und Verbrechen, Diebſtahl, Raub, Betrug und Mord hervor, kurz alles Böſe und Schändliche, womit die Menſchheit ſich befleckt hat. Wer hingegen auf Genuß Verzicht leiſtet, der Sinnenwelt entſagt, die Begierden durch Enthaltſamkeit beſiegt, ſich von dem trügeriſchen Wahn des Egoismus befreit hat und in das ewige Etwas oder Nichts, dem er gleich allen Dingen entſtammt, zurückgekehrt iſt, der durchſchaut zugleich die Schranken der In-

dividualität und erkennt damit die weſentliche Identität aller Lebendigen. Er wird nicht Haß und Neid, ſondern Mitleid und barmherzige Liebe gegen dieſe Geſchöpfe empfinden, die ſo ſehr der Erlöſung aus ihrem unſeligen Zuſtande bedürftig ſind. Er wird Niemand kränken, Niemand beleidigen, keinem Lebendigen, auch keinem noch ſo geringen Thiere ein Haar krümmen, vielmehr die Armen, Unterdrückten, Kranken zu tröſten und ihnen Hülfe zu bringen bereit ſein, während er für ſich ſelbſt Nichts mehr begehrt. Dem Stolz und Trotz der noch im Egoismus Befangenen wird er Geduld und paſſive Ruhe entgegenſetzen. Von der Höhe der Weltentſagung und Einkehr in das Ewige herab wird er Allen die milde Bruderhand entgegenſtrecken und ſie, ſoweit ſie einwilligen, aus der Unruhe und Qual des gewöhnlichen Lebens auf dieſelbe Höhe jener Weltentſagung emporzuführen ſuchen, die er ſelbſt ſchon erklommen hat. Da er ferner die Identität des Lebens in allen Lebendigen erkannt hat, wird er nicht mehr glauben, daß bei der Geburt eines Menſchen oder eines Thieres etwas ganz Neues entſtehe, oder daß durch den Tod des Individuums ein Seiendes zu ſein aufhöre; ſondern er wird Dasjenige als Wahrheit erkennen, was von denen, die in der Form der Zeitlichkeit befangen ſind, die Seelenwanderung genannt wird. Menſchen und Thiere, wenn ſie ſterben, werden in anderer, neuer Geſtalt wieder geboren; und ihr Schickſal richtet ſich wohl nach ihrer eigenen Schuld und ihrem eigenen Verdienſt. Unabläſſig ſtrömt der große Strom des Lebens durch wechſelnde Geſtalten hindurch. Alle Lebendigen ſind eine große Leidensgenoſſenſchaft, die ſich nicht Schmerz und Unbill, ſondern Mitleid und Barmherzigkeit angedeihen laſſen ſoll; und ſie Alle haben die Beſtimmung, ſchließlich einmal aus der Welt der Begierden, Genüſſe, Qualen und der zielloſen Haſt und Unruhe des egoiſtiſchen Scheindaſeins in den ewigen Frieden einzukehren. Wer dies erkannt hat, der hat das Heil erkannt. Entſündigt, befreit, erlöſt und ge-

heiligt, ein Weltüberwinder geht er nach Nirvâna ein. Enthoben iſt er dem ruheloſen Wechſel des unabläſſigen Werdens und der Wiedergeburten. Und was dann übrigbleibt; — wer kann das wiſſen? Es geht über die gewöhnlichen Begriffe des menſchlichen Verſtandes hinaus. — —

Buddha ſtarb etwa fünfhundert Jahre vor unſerer Zeitrechnung. Sein Leben iſt in märchenhafter Form, ausgeſchmückt mit mancherlei wunderbaren Legenden beſchrieben im Lalita Vistara Purâna. Seine Lehre wurde zu einer Weltreligion; ſie ſpaltete ſich ſpäter in mancherlei Secten und wurde auch, wie dies zu geſchehen pflegt, von mancherlei Aberglauben entſtellt. Wer aber wollte es verkennen, daß dieſe edle und tiefſinnige Weltanſchauung in vielen Punkten mit der Moral des Chriſtenthums zuſammenſtimmt?

Epilog.

Die Menſchen ſind im Durchſchnitt weder Engel, noch Teufel, ſondern ein Mittelſchlag, mit dem ſich, wie die Erfahrung lehrt, in Staat und Geſellſchaft ſehr wohl auskommen und zuſammenleben läßt. Wer ſich über die Extreme nach der ſchlimmen und nach der guten Seite hin zuverläſſige Kunde verſchaffen wollte, der würde bei der Statiſtik Auskunft einholen müſſen; doch gibt es bis jetzt zwar eine Statiſtik der Verbrechen und Gräuelthaten, aber eine Statiſtik der öffentlichen und geheimen Wohlthaten, der ächten Verdienſte, der wahrhaft edlen Handlungen und moraliſch verehrungswürdigen Geſinnungen gibt es bis jetzt nicht. Was den Schauplatz des menſchlichen Daſeins betrifft, ſo iſt die Welt, in der wir leben, keine Hölle; aber ſie iſt wahrlich auch kein Paradies. Man braucht nicht wie Buddha Sakyamuni in ſeiner Jugendzeit künſtlich verwöhnt, iſolirt, und vom Anblick aller Uebel abgeſperrt zu ſein, um dann erſt durch den Contraſt von dem unerwarteten Anblick der Leiden und Qualen des Daſeins

tief erſchüttert zu werden. Nein! Auch der gewöhnliche Sterbliche hat, wenn er ein fühlendes Herz im Buſen trägt, hierzu reichliche Gelegenheit. Doch iſt das Leben kein bloßes Schauſpiel, und der Menſch nicht dazu geboren, daß er vom hohen Olymp des Genialitätsbewußtſeins herab als müßiger Zuſchauer die Welttragödie und Weltkomödie angaffe. Sondern wir ſollen kämpfen und ſollen handeln.

Der Arzt, der Geiſtliche, der Unterſuchungsrichter, der Advokat haben das nicht beneidenswerthe Privilegium, in die dunklen Schattenſeiten des Menſchenlebens den unmittelbarſten, tiefſten Einblick zu thun. Menſchliches Elend, menſchliche Qual, menſchliche Verworfenheit, phyſiſcher und moraliſcher Schmutz, die Schlupfwinkel des Laſters und Höhlen des Verbrechens, die Zuchthäuſer, Irrenanſtalten, Krankenhäuſer, die erſchreckenden Beichtbekenntniſſe des vom böſen Gewiſſen gequälten Sünders, und andererſeits die körperlichen und geiſtigen Schmerzen, die Verzweiflung, das vergebliche Ringen und Kämpfen des Todtkranken, der am Leben hängt, oder die bitteren Sorgen, die Noth und Seelenqual des verarmten Familienvaters, der Weib und Kind langſam verhungern ſieht, ohne helfen zu können, und nun auf's Aeußerſte gebracht, zum Selbſtmord und Familienmord greift, — dem Arzt, dem Geiſtlichen, dem Unterſuchungsrichter, dem Advokaten ſind dieſe Dinge wohlbekannt. Aber er weiß auch, daß es ſehr wohl möglich iſt, die Welt zu verbeſſern. Freilich nicht dann, wenn man dem Lauf der Dinge mit in den Schooß gelegten Händen unthätig zuſieht, ſondern nur dann, wenn man ſelbſtthätig eingreift.

Es gibt ſehr Viele in der Welt, die mühſelig und beladen ſind; ſehr Viele, die aus inneren und äußeren Gründen, ſei es infolge eines angeborenen organiſchen Fehlers, einer unheilbaren Krankheit, einer verderblichen Dyskraſie, eines unglückſeligen Temperamentes, oder infolge harten Mißgeſchicks, des Scheiterns

aller Pläne und Hoffnungen, oder des Hinſterbens ihrer liebſten Anverwandten und Freunde, das Leben als ſchwere Laſt empfinden, und die vergeblich über die dunkle Nothwendigkeit nachgrübeln, von der gerade ſie zu dieſem ihnen verhaßten Daſein verurtheilt worden ſind. Sehr Viele gibt es, die mit Hiob ausrufen könnten: „Der Tag müſſe verloren ſein, darinnen ich geboren bin, und die Nacht, da man ſprach: es iſt ein Männlein empfangen. Warum bin ich nicht geſtorben im Mutterleib? Warum bin ich nicht umgekommen, da ich aus dem Leibe kam?“ — Aber wer dies einſieht und mitempfindet, wirklich und lebendig mitempfindet, der ziehe ſich nicht in einen Winkel zurück zu thatloſen Lamentationen und unfruchtbarer Anklage gegen die Weltordnung; ſondern er gehe hin und helfe nach Kräften.

Es iſt wahr, daß, wenn Jemand alles Elend, allen Schmerz, alle Qual, Noth, Angſt und Verzweiflung, die irgendwo auf der Erde herrſchen, auf ein Mal von Angeſicht zu Angeſicht erblickte, er ſich mit Entſetzen von dieſem concentrirten Schreckensbild abwenden müßte. Aber wenn er dies grauenerregende Schreckensbild für ein getreues Conterfei der Welt ausgibt, ſo gibt er ein Zerrbild von der Welt. Ich habe Stimmen vernommen, die ſo ſprachen: „Es ſei frivol und ein freches crimen laesae majestatis gegen die Heiligkeit wirklichen Unglücks, überdies aber in logiſcher Hinſicht ein ſchreiender Selbſtwiderſpruch, wenn Jemand einerſeits die Menſchheit wegen ihrer zahlreichen ſchweren Leiden mit allem Aufwand einer blendenden Beredſamkeit bejammert und beklagt, und andererſeits dieſelben Menſchen als Schurken und Dummköpfe, als verächtliche Fabrikwaare der Natur ſchnöde verhöhnt. Es ſei eine Narrheit, wenn Jemand die Welt im Ganzen, von der nur ein geringfügiger Theil uns bekannt, als daſeinsunwürdig oder daſeinswürdig bezeichnet.“ — Ich habe ſolche Stimmen gehört; und die Antwort darauf wäre ſchwer und wäre ſehr lang. Schopenhauer, der ja hier als verhüllte, aber

leicht erkennbare Geſtalt überall im Hintergrunde ſteht, hat wirklich im Ernſt den Verſuch gemacht zu beweiſen, daß die Welt gar nicht ſchlechter ſein könnte als ſie iſt, wenn ſie überhaupt noch ſoll exiſtiren können; wobei er übrigens von der Frage der Daſeinswürdigkeit, auf die es ihm doch ankommt, vermöge einer greifbaren Begriffsverwechſelung und ignoratio elenchi zu der ganz anderen Frage nach der Daſeinsfähigkeit hinübergleitet. Er weiſt darauf hin, daß, wenn eine der Perturbationen des Planetenumlaufs ſich nicht wieder ausgliche, die Welt ſehr bald ihr Ende erreichen würde; daß unter der feſten Rinde des Planeten gewaltige Naturkräfte hauſen, welche, ſobald ein Zufall ihnen Spielraum geſtattet, jene ſammt allem Lebenden darauf zerſtören müſſen; daß eine mäßige Erhöhung der Wärme alle Flüſſe und Quellen austrocknen würde; daß die Thiere an Organen und Kräften nur genau und knapp ſo viel erhalten, wie zur Herbeiſchaffung ihres Lebensunterhalts und Auffütterung ihrer Brut, unter äußerſter Anſtrengung, ausreicht; daß ſelbſt vom Menſchengeſchlecht, ſo mächtige Werkzeuge es an Verſtand und Vernunft auch hat, neun Zehntel in beſtändigem Kampfe mit dem Mangel ſtets am Rande des Untergangs leben, ſich mit Noth und Anſtrengung über demſelben balancirend, u. ſ. w. u. ſ. w. — Hierauf iſt zu erwidern: Denken, d. h. in der Phantaſie fingiren, kann man ſich gar manches Luftſchloß. Man kann ſich eine Welt mit anderen Metallen, anderen Pflanzen, anderen Thieren denken; eine Welt, in der nur Körper und keine Geiſter, eine Welt in der nur Geiſter exiſtiren und keine Materie; eine Welt, in der andere Geſetze als in der unſrigen herrſchen; auch eine Welt, in der gar keine Geſetze herrſchen, ſondern nur der regelloſe Zufall; eine Welt, in der es kein Uebel, kein Böſes, keine Krankheit, keinen Tod gibt; eine Welt, in der Niemand ſich langweilt; ein Schlaraffenland mit lauter unſterblichen, engelguten, ewigheiteren Göttern; ein Märchen aus tauſendundeiner Nacht, eine Chimäre, — Dunſt-

gebilde! — Phyſik, Chemie, Phyſiologie ſind nicht einmal im Stande, innerhalb unſerer wirklichen, ſei es beſten, ſei es ſchlechteſten, ſei es mittelmäßigen, jedenfalls als reale Thatſache realiter daſtehenden Welt die Daſeinsfähigkeit aller Dinge und Naturgebilde zu begreifen. Um wieviel weniger können wir wiſſen, ob überhaupt irgendeine andere Welt daſeinsfähig iſt! Höchſtens die Mathematik befindet ſich in der Lage, für den Fall, daß andere Anziehungs- und Abſtoßungsgeſetze herrſchten, den Effect hiervon hypothetiſch auszurechnen. Aber hiermit würde uns wenig geholfen ſein. Man fährt ja bei ſolchen Phantaſieberechnungen mit der Stange im Nebel herum.

In Wahrheit aber liegt die Sache ſo. Der Werth iſt nicht eine Eigenſchaft oder Qualität des beurtheilten Objects, ſondern eine Relation desſelben zum urtheilenden Subject; und zwar diejenige Relation, vermöge welcher es anderen Objecten derſelben Gattung aus irgendwelchem Geſichtspunkt vorgezogen wird. Gold und Edelſteine ſind an ſich nicht werthvoller als Blei und Quarz; ſie ſind es nur für Den, welcher größeres Wohlgefallen an jenen als an dieſen findet. Speiſe und Trank haben für den Hungernden und Durſtenden einen Werth, den ſie für den Geſättigten nicht haben. Werth und Unwerth ſind daher, wie Größe und Kleinheit, Nähe und Ferne, völlig relative Prädicate; und da ſowohl das urtheilende Subject, als auch der Geſichtspunkt der Beurtheilung wechſeln kann, während doch das beurtheilte Object vollkommen mit ſich identiſch bleibt, ſo kann Etwas in der einen Beziehung höchſt werthvoll, in der anderen Beziehung völlig werthlos oder ſogar verwerflich ſein; es kann Etwas für mich den allerhöchſten Werth haben und ganz unbezahlbar, ganz unerſetzlich ſein, während es für dich garkeinen Werth hat. Alle Wohlgerüche Arabiens ſind gleichgültig für Den, der des Geruchſinns entbehrt; und alle Reichthümer der Erde haben für Den keinen Werth, der nach Reichthümern garkein Verlangen ſpürt. Daher ſind, wie Montaigne,

Shakeſpeare und Spinoza in Uebereinſtimmung mit Epiktet und manchen anderen Weiſen des Alterthums erklärt haben, alle wirklichen und erdachten Dinge an ſich Ἀδιάφορα. „Nichts iſt an ſich weder gut, noch böſe; die Gedanken und Empfindungen des Menſchen machen es erſt dazu" — ſagt Hamlet (Act II, Scene 2). Wer ſich genauer hierüber unterrichten will, der leſe den langen, inhaltsſchweren Anhang zum erſten Buche von Spinoza's Ethik. — Welche Vermeſſenheit alſo, ja welche Abſurdität, über den Werth des Weltganzen aburtheilen zu wollen? Gut und böſe ſind, wie ſchön und häßlich, ſubjective Werthbegriffe, die ſich unter Vorausſetzung der menſchlichen Organiſation und innerhalb der den Menſchen erſcheinenden Welt auf Handlungen, Geſinnungen, Dinge und Ereigniſſe anwenden laſſen; nimmermehr aber ſind ſie anwendbar auf jenes unendliche und unergründliche Weltweſen, aus dem Alles mit gleicher, gleich unergründlicher Nothwendigkeit hervorgeht und folgt. Wenn nun aber ich ſelbſt, wie jeder andere zurechnungsfähige Menſch, mich nicht entbrechen kann, das von mir als ſittlich, gut und gerecht Erkannte dem ſittlich Böſen, Ungerechten vorzuziehen, jenes für *abſolut* werthvoll, dieſes für *abſolut* verwerflich zu halten, ſo haben dieſe Werthbegriffe, bei denen eben die menſchliche Organiſation ſtillſchweigend zu Grunde gelegt iſt, *praktiſche* Bedeutung für unſer *Handeln und Wollen*. Alſo: Anſtatt dich in unfruchtbaren Anklagen gegen die ewige Weltordnung zu ergehen, die du doch nicht begreifſt, — gehe hin! bekämpfe das Böſe, befördere das Gute; hilf dem Kranken, Armen, Schwachen, Leidenden; wehre der Ungerechtigkeit und Bosheit. Liebe deinen Nächſten wie dich ſelbſt; ahme Den nach, der am Kreuze geſtorben iſt. Verbeſſere die Welt, wo ſie nach deiner Meinung ſchlecht iſt und der Verbeſſerung bedarf. Nimm dir die barmherzige Schweſter zum Vorbild, die mit reiner, uneigennütziger Liebe, Aufopferung und Selbſtverleugnung unter ſteter Todesgefahr und voll Weltentſagung den armen Kranken

und zu Tode verwundeten Mitmenſchen behütet und pflegt. Sie verbeſſert die Welt! Da liegt das Heilmittel! — Man leſe die erſchütternde Schilderung der Peſt zu Mailand in Manzoni's Promessi Sposi, dieſem unſterblichen Meiſterwerk eines wahrhaft großen Dichters. Dort findet man das Schrecklichſte, was Menſchen betreffen kann; aber auch das einzige Pharmakon, was dawider exiſtirt.

Der aber, der ſich den Worten nach zu Buddha bekennt, den Worten nach die völlige Entſagung, die Verneinung des Willens zum Leben als einziges Heil predigt, — warum befolgt er nicht ſeine eigenen Worte durch die eigene That? Warum büßt und trauert er nicht in Sack und Aſche über das nach ſeiner Verſicherung unſelige Daſein in dieſer ſchlechteſten Welt? Warum begibt er ſich nicht in ein Trappiſtenkloſter und entſagt wirklich der ſchnöden Welt, die nach ſeiner Anſicht des Daſeins unwürdig ſein ſoll? Warum zieht er nicht, wie Buddha, als Bettler herum, um ſeinen Leidensgenoſſen und Unglücksgefährten, ſeinen Mitmenſchen die Füße zu waſchen? — Ein Kernſpruch des Buddha im Dhammapada lautet ſo:

Gleich der Blume die in Farben prangt, doch des Duftes entbehrt,
Sind die unfruchtbaren Worte Deſſen, der anders thut als er ſpricht.

Gedanken über Schönheit und Kunst.

Aesthetische Betrachtungen.

I.

Metaphysik des Schönen im tiefsten Sinne des Worts würde der Nachweis sein, wie unsre ästhetischen Gefühle und Werthschätzungen mit dem inneren absoluten Wesen der Dinge in Zusammenhang stehen; ein Thema, worüber dogmatische Philosophen von Plotinos an bis auf Schelling, Hegel und Schopenhauer bald diese, bald jene Lehrmeinung ausgesprochen haben. „Einheit des Idealen und Realen", oder „Erkenntniß der Platonischen Ideen", oder „die Idee in der Form begrenzter Erscheinung", das sind verschiedene Formeln, mit denen man das hier liegende dunkle Problem lösen zu können glaubte. Wer jedoch den Geist der Transscendentalphilosophie erfaßt und in sich aufgenommen, also die große Einsicht gewonnen hat, daß das Wesen der Dinge dem Bewußtsein vorangeht und der fundamentalen Spaltung in Subject und Object, in Erkennendes und Erkanntes bereits zu Grunde liegt, daß daher nur eine kritische, nicht eine dogmatische Metaphysik als Wissenschaft möglich ist, daß wir von jenem Weltwesen, dem wir entstammen, nur innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft specifisch menschliche Gedanken hegen und Hypothesen aufstellen können, der wird auch einsehen, daß der sichere Boden der philosophischen Aesthetik allein in der Theorie der ästhetischen Gefühle und Werthurtheile gefunden

werden kann. Freude am Schönen, Aerger am Häßlichen, Erschütterung durch das Tragische, Erheiterung durch das Komische, Bewunderung des Großen, Gewaltigen, Erhabenen sind Gefühle, die den Objecten einen Nimbus verleihen, deren erster Grund aber und Urquell in uns selber, in der menschlichen Natur zu suchen ist.

Wenn die Aesthetik als Wissenschaft vom Schönen definirt worden ist, so konnte dies nur vermöge einer denominatio a potiori geschehen, indem man den Begriff der Schönheit dermaßen erweiterte, daß man unter „Schön" ganz im allgemeinen „das ästhetisch Werthvolle" verstand, also außer dem im engeren Sinn Schönen auch das Erhabene und das Lächerliche, das Tragische und das Komische, das Witzige und das Rührende, kurz alles Dasjenige in Natur und Kunst subintelligirte und mitverstand, was unser ästhetisches Interesse fesselt und erregt, also uns ohne jede Einmischung des moralischen Urtheils sowie ohne jede Rücksicht auf Nützlichkeit oder egoistische Begehrlichkeit um seiner selbst willen daseinswürdig und berechtigt erscheint. Ja sogar das Häßliche müßte paradoxer Weise dem Schönen subsumirt werden, weil dem Häßlichen aus dem Gesichtspunkt der Aesthetik in Natur und Kunst eine relative Berechtigung zukommt. Nach gemeiner Meinung ist das Häßliche das ästhetisch Verwerfliche, das Nichtseinsollende und spielt daher in der Aesthetik ungefähr dieselbe Rolle wie in der Moral das abschreckende Beispiel, oder in der Logik die Lehre vom Trugschluß. Aber es hat einen indirecten ästhetischen Werth; nicht etwa nur als Folie des eigentlich Schönen, wegen der Contrastwirkung, insofern das Schöne neben dem Häßlichen noch schöner erscheint, und die Harmonie, wenn sie aus Auflösung von Dissonanzen entspringt, als doppelte Wohlthat empfunden wird, sondern auch deshalb, weil es entsprechend dem „duplex negatio affirmat" ästhetisch werthvoll ist, das Häßliche als Häßlichkeit zu brandmarken, es mit einem Pfui! oder mit einem Gelächter an den Schandpfahl zu stellen. Siehe

Shakespeare's Richard III. und Hogarth's Caricaturen, Dante's Inferno und die Possen des Aristophanes. — Alles Tragische, Grauenhafte, Schreckliche, ja auch das Erhabene, und alles Lächerliche, Faunenhafte, Burleske, die Satire, die Ironie, der Humor, enthalten etwas Häßliches als Element in sich und stehen, in einem Rembrandtischen Helldunkel, auf dieser Stufe des indirect Werthvollen. Sie sind in höherem oder geringerem Grade häßlich und doch indirect schön, wobei das Mißfallen am Häßlichen als unzertrennliche Kehrseite des Wohlgefallens an dem im engeren Sinn Schönen wirkt.

Wenn Aesthetik als Wissenschaft des Schönen definirt wird, so ist dabei dieses indirect Schöne darunter mitbegriffen.

II.

Voltaire macht einmal die ungemein sinnreiche Bemerkung: wenn eine Kröte gefragt würde, welches wohl das schönste, liebenswürdigste Geschöpf der Erde sei, so würde sie nach einigem Zögern erwidern „zwar verbiete ihr eigentlich die Bescheidenheit eine unumwundene Antwort, aber, um der Wahrheit die Ehre zu geben, müsse sie doch bekennen, daß das schönste, liebenswürdigste aller Wesen zweifellos die Kröte sei." — Ein zierlicher Anblick: die schamhaft erröthende Kröte! Aber die Kröte hätte ganz recht; und Voltaire hat auch recht. Damit wäre denn die Subjectivität und Relativität, die in der Gattungsorganisation des Urtheilers tiefbegründete Bedingtheit aller ästhetischen Werthurtheile unwiderleglich festgestellt. Unsere ganze Aesthetik ist, wie unsere Ethik, anthropocentrisch, anthropopathisch; auch brauchen wir uns dessen nicht zu schämen. Wie sollte, wie könnte es denn anders sein? Jeder trägt seinen Werthmaaßstab in sich selbst; und der Ursprung der Werthe liegt in uns, nicht außer uns. Der Mensch ist früh und spät in ein unzerreißbares Netz von Relationen hineingebannt, aus dem er sich trotz aller Kraftanstrengungen und philosophischen

Objectivitätsbestrebungen zeitlebens nicht befreien kann. Gestank ist ein völlig relativer Begriff; und Wohlgeruch ebenso. Das für Kröten Schöne ist für Menschen häßlich, und umgekehrt. Nur ein Gott könnte darüber hinaus, in's Absolute hinein; nur er würde entweder absolut Schönes von absolut Häßlichem mit Bestimmtheit unterscheiden, oder aber den ganzen Unterschied von Schön und Häßlich als Illusion durchschauen. Die von Menschen betriebene Aesthetik ist eben nicht Götterästhetik, und auch nicht Krötenästhetik; sie kann und soll nur Menschenästhetik sein. Sollen wir nun etwa, von Gewissensbissen über jene unübersteigbare Relativität erfaßt, in ästhetische Zweifelsucht, Skepsis und Negation verfallen, also ästhetisch verhungern und verdursten? Nein! Nur ein Narr könnte das! — Wir sind nun einmal Menschen; wir sehen die Welt mit Menschenaugen, wir hören sie mit Menschenohren, wir fühlen sie mit Menschenherzen; nur Das kommt für uns in Betracht, nur Das hat für uns ästhetische Realität, was das Menschenherz erfreut und erschüttert, entzückt oder rührt. Wir können nicht umhin, den Apollo von Belvedere schön, die Kröte häßlich zu finden. Hier ist unser fester Boden, hier in unserer Gattungsorganisation. Hic Rhodus, hic salta! Wir werden auch bereitwillig zugestehen, daß innerhalb des Menschengeschlechts jede Rasse, jede Nation, jede Bildungsstufe, jede Zeit ihre besonderen Schönheitsideale und Geschmackseigenthümlichkeiten hat. Aber wir werden den Gedanken nicht loswerden können, daß selbst dem Barbaren angesichts der griechischen Marmorstatue und Säulenhalle schließlich einmal eine Dämmerung aufgehen, die Schuppen von den Augen fallen, und er ausrufen wird: „Das ist es! So muß es sein!“ — So geschah es in dem großen Zeitalter der Renaissance.

Also: Was geht uns Krötenästhetik an? — und was Götterästhetik?

III.

Wie Licht und Farben, Luft und Waſſer und Erde, Himmel und Wolken auf Phantaſie und Gefühl einwirken, worin das Schöne, äſthetiſch Werthvolle in den Erſcheinungen der organiſch-lebendigen Natur, in den charakteriſtiſchen Formen der Pflanzenwelt und Thierwelt beſteht, welchen äſthetiſchen Eindruck die Geſtalt des Menſchen auf uns macht, wie der Unterſchied des männlichen und weiblichen Geſchlechts, die Differenz der Raſſen, der Völker, der Culturformen von uns empfunden wird, und auf welche Weiſe das Alterthum, das Mittelalter, die neuere Zeit, der Charakter des Griechenthums, des Römerthums, des Germanenthums den Schönheitsſinn und das Geſchmacksvermögen afficirt, davon hat Fr. Th. Viſcher im zweiten Bande ſeines großen Werkes eine meiſterhafte, bis in's Feinſte und Kleinſte hinabgreifende Schilderung entworfen, von der man ſagen darf, ſie iſt unerſchöpflich wie ihr Object, wie Natur und Geſchichte ſelbſt. Gehet hin und leſet; gehet hin und ſehet; vergleichet das Geleſene mit dem Geſehenen; lernet ſehen! Aber lernet auch hören! Denn wie die ſichtbare Welt, ſo wirkt auch die Welt der Töne tief auf Phantaſie und Gemüth, ſowohl beim receptiven Genießen als beim künſtleriſchen Schaffen, bei der dichteriſchen Μίμησις. — Flüſternde Bäume, rauſchende Brunnen, der vieltönige Geſang der Vögel im Frühlingsgrün, der geheimnißvolle Blick des Mondes durch den einſamen Wald, die nächtlichen Stimmen der Natur, oder im Sonnenglanz ſüdlich blauer Meeresbucht das weithinhallende Gelächter der Wellen, oder in eiſiger Winternacht die dunkelrothe Gluth des Nordlichts, das wie entfernter Weltbrand und Götterdämmerung am Himmel emporlodert, oder beim freien Fernblick über eine weite, wellenförmige Landſchaft die Wolkenſchatten, eilend über's Land, die über Hügel klimmen hin zum Thal, gleichwie Gedanken über Stirnen ziehn, wenn — —; genug Vieles, Alles, unendlich Vieles dringt durch Auge und Ohr in die Seele hinein und

erweckt hier drinnen, wenn es ästhetisch empfangen und genossen wird, einen Stimmungsreflex, der sich unmittelbar objectivirt. Eine unwillkürliche „Einfühlung", ein Beseelen des Unbeseelten, ein Hineinverlegen des Menschen in die Natur vollzieht sich. Es entspringt jene magische Natursymbolik, die, gleichweit entfernt von kalt berechneter Allegorie wie von willkürlich abenteuerlicher Phantastik, das Innen mit dem Außen, die eigene tief erregte Seelenstimmung mit der eindrucksvollen Umgebung zu mystischer Einheit zusammenschmilzt.

Nacht umgibt mich, im Azur
Heilig hohes Sterngefunkel,
Todtenstille, tiefes Dunkel —
Eine kleine Welle nur
Rauscht ans Land
Und verrauscht im Sand; —
Einer Liebe letzte Spur,
Die in Nacht und Leid entschwand. (Hermann Lingg.)

Im ästhetischen Zustand verschmilzt der Mensch, sich selbst und sein egoistisches Ich vergessend, mit dem Object zur mystischen Einheit zusammen. Der Dichter aber, der Maler, der Tonschöpfer gibt diese subjectiv-objective Einheit wieder in Worten, in Bildern und in Tönen.

IV.

Das summende Surren und näselnde Singen des Dudelsacks, der stechend-kitzelnde Rauchgeruch von frischem brennenden Reisigholz, der erfrischende Wohlgeschmack der saftigen Birne und der herbsüßen Weintraube, das glühende Roth des leuchtenden Abendhimmels, der liebliche Duft von Rosen und Veilchen, von Lilien und Orangenblüthen, der reine, euphonische Klang der Glasharmonika, der abschreckende Geruch von Schwefelwasserstoffgas, die Sammetweiche des gestreichelten Kätzchens, die Kälte und Härte eines Eisenstücks, — alle diese sowie unzählige andere Sinneseindrücke rufen durch ihre undefinirbare Eigenthümlichkeit

und Qualität ganz unmittelbar gewisse sympathische Gefühle des Wohlgefallens und der Lust oder antipathische Gefühle des Mißfallens und der Unlust hervor. Und wie die Ungezwungenheit dieser Zusammenstellung zeigt, kennen wir, was die sinnliche Annehmlichkeit oder Widerwärtigkeit betrifft, ursprünglich keinen kluftartigen Riß, keinen sprunghaften Rangunterschied zwischen den Sensationen des Gesichts und Gehörs einerseits, den Empfindungen der drei übrigen Sinne andererseits, vermöge dessen jene etwa unendlich Vornehmeres als diese sein sollten. Weshalb und inwiefern sollte denn die Lust am Purpurroth höher stehen als die Lust am Rosengeruch? oder der aromatischfeine Birnengeschmack etwas Schlechteres, Pöbelhafteres, Plebejischeres sein als der Klang der Glasharmonika? Und doch ist es so! — Man könnte die Hypothese aufstellen, in dem ästhetischen Eindruck vieler Sinnesqualitäten spreche der „associative Factor", wie Fechner es nennt, gegenüber dem „directen Factor" das entscheidende Wort. In der That, Manches davon ist mit einem Gewebe unter der Schwelle weilender, auf der Schwelle schwebender Erinnerungsbilder umhüllt. Der Rauchgeruch erinnert an Häuslichkeit, an menschliche Wohnstätten, an einen einsamen rauchenden Meiler im Walde, an einen dunklen heimlichen Hausflur mit knisterndem Heerdfeuer; der Klang des Dudelsacks führt eine bunte italienische Volksscene vor Augen, oder eine malerische Gruppe von ernsten Bergschotten. Bewußt, oder unbewußt, oder halbbewußt wird mancher Sinneseindruck von einer Sphäre solcher Associationen leise umspielt. Aber auch wenn man alle derartige Associationen gänzlich in Abzug bringt, wenn uns ein ganz neuer, niedageweseuer Eindruck trifft, eine niegehörte Klangfarbe, ein nieempfundener Geruch, ein an Nichts erinnerndes Etwas, ein absolutes Novum, — auch dann entsteht jener sympathische oder antipathische Tonus des Wohlgefallens oder Mißfallens; und auch dann gilt die Lust und Unlust am Sichtbaren und Hörbaren als ästhetisches Gefühl, die an den

Eindrücken der übrigen Sinne als nichtästhetisches Gefühl. Woher kommt das? Warum sind nur Auge und Ohr ästhetische Sinne? Warum gibt es nur bildende und redende, nur optische und akustische Künste? Warum bleiben die Data des Geruchs, des Geschmacks und des Hautsinns so tief unter der Höhe ästhetischer Werthschätzung zurück? Warum können Parfümerie und Gastronomie nimmermehr mit Malerei, Musik, Bildhauerei auf gleiche Stufe gestellt werden? Warum wäre es Blasphemie und crimen laesae majestatis auch nur das simpelste Volkslied mit den Gaumengenüssen eines luculliſchen Gastmals oder mit den Wohlgerüchen eines Friseurladens in einem Athem zu nennen?

Der nächstliegende, exoterische Grund ist dieser: daß nur Auge und Ohr objective, intellectuelle, der Erkenntniß dienende Sinne sind, die uns eine Welt von Gegenständen zur Betrachtung und Beurtheilung gegenüberstellen, während Geruch und Geschmack in der völligen Formlosigkeit ihrer Empfindungen keine irgendwie zulänglichen Data liefern, um daraus eine objective, gestaltete Welt construiren zu können, der Tastsinn aber, obwohl er für den Blindgeborenen unter Beihülfe seiner innerlich construirenden Intelligenz den fehlenden Gesichtssinn einigermaßen ersetzen kann, doch für den Sehenden nur die Rolle eines Secundanten des die Welt anschauenden Auges spielt. Räumlich und zeitlich ist die objective Welt. Das Auge ist das Organ des Raumes; das Ohr ist das Organ der Zeit.

Der zweite, tieferliegende, esoterische Grund ist folgender: daß die drei niederen Sinne wesentlich auf den animalischen Genuß, auf egoistische Befriedigung materieller Lebensbedürfnisse, auf Ergreifung des Nützlichen und Abwehr des Schädlichen berechnet sind, während Gesicht und Gehör sich weit über die Sphäre des Nützlichen und Schädlichen in eine höhere Region erheben, wo das Subject frei vom gemeinen thierischen Lebensbedürfniß, frei von Körperlust und Körperqual, frei von egoistischer Sorge um seine

animalische Existenz, ungetrübt von Gier, sich an einer Welt von Dingen erfreuen, erbauen, erheitern, sich ergreifen und erschüttern lassen kann, die lediglich seine *Seele* angehen, nicht seinen Leib.

Das Wohlgefallen am *Schönen* ist *frei von Begierde*.

Schön ist die Rose, und zur Rose gehört freilich auch der liebliche Rosenduft. Aber die Rose ist schön auch *ohne* Duft; der Duft ohne Rose ist nicht schön, sondern nur angenehm.

V.

„Interesseloses Wohlgefallen? Hieße das nicht ungefähr Dasselbe wie hölzernes Eisen, oder viereckiger Kreis?" — So könnte man einwerfen, wenn man Kant entweder nicht versteht, oder ihn mißverstehen will. Setzen wir an Stelle des Nichtverstehenkönnens und des Mißverstehenwollens das richtige Verständniß. „Schön ist, nach Kants wohlerwogener, feingefühlter, tiefsinniger Definition, *was ohne Interesse gefällt*." Das heißt: was ohne Anreizung der Begierde und Begehrlichkeit, ohne egoistisches Habenwollen, Ergreifenwollen, Verzehrenwollen gefällt, was einen begierdelosen, in der reinen Contemplation als solcher restlos aufgehenden Genuß gewährt; etwa entsprechend den Goetheschen Worten:

„Die Sterne die begehrt man nicht,
Man freut sich ihrer Pracht."

Wohlgefallen an einem Gegenstand, einem Werke der Natur oder einem Werke der Kunst, ohne Begierde nach ihm; das ist es.

Nach der ästhetischen Theorie, theilweise auch ästhetischen Praxis einiger Alten, Neueren und Allerneusten freilich sollte man meinen: Schön wäre nur Das, was als Stimulans wirkt. In der That und allen Ernstes haben Manche den Ursprung der Aesthetik in einer Sumpfpflanzenvegetation entdeckt und den Schönheitssinn für das natürliche Kind oder den Bastard des Geschlechtstriebes erklärt. — Seltsam! sehr seltsam! — Im Hinblick auf

das Urtheil des Paris, auf den Geschmack von Pfauenhennen und Paradiesvogelweibchen, auf die Arien des Don Juan ꝛc. ꝛc. wäre ja der Satz so übel nicht; wenn er nur etwas weniger falsch wäre. Stünde es so, wäre es an Dem, wo bliebe denn dann die Schönheit des Parthenon in Athen? und wo die Schönheit einer Bachschen Passionsmusik? — „Schön ist, was ohne Interesse wohlgefällt." Diese klassische Definition ist von den allerurtheilsfähigsten Aesthetikern nach Kant, allerdings in verschiedengefärbtem Sinne sowie mit abweichender Motivirung, aufgenommen und beibehalten worden. Und sie hält Stand. Wer einen Apfel *schön* findet, ihn mit *ästhetischem* Blicke betrachtet und genießt, der sieht ihn so an, als wäre er ein Bild; er denkt garnicht daran, in ihn hineinzubeißen. Selbst die Schönheit eines Weibes kann der Mann erst dann beurtheilen und ästhetisch erkennen, wenn er sie interesselos, d. h. ohne Spur von Sinnengier betrachtet; während bekanntlich die leidenschaftliche und die sentimentale Liebe blind macht, gemeine Begierde aber wahllos, ästhetisch unzurechnungsfähig macht; entsprechend — (um hier von viel schlimmeren Faust-Citaten zu schweigen!) — dem Spott des Mephisto:

Du siehst, mit *diesem* Trank im Leibe,
Bald Helenen in *jedem* Weibe. —

Es ist wahr, daß Kant, der nüchterne, trockene, phlegmatische Begriffsphilosoph, nicht vom Standpunkt des schöpferischen Künstlers, sondern lediglich vom Standpunkt des genießenden Zuschauers aus über Schönheit und Kunst geurtheilt hat; und zwar eines Zuschauers, der, selbst von schüchternen Productionsversuchen weit entfernt, in sich nicht die leiseste Regung einer poetischen Ader klopfen fühlte. Es ist ferner wahr, daß, wie man seit Herder's Kalligone sattsam weiß, Kant, der kaum aus Königsberg Herausgekommene, fast ohne Kunsterfahrung war, also die Kunst eigentlich nur von Hörensagen kannte, mithin den Standpunkt des lediglich empfangenden Zuschauers auch nur sehr mangelhaft zu

vertreten im Stande war. Es ist außerdem richtig, daß unter dem farblos phlegmatischen Worte „Wohlgefallen" eine Menge tiefster und höchster Erregungen, Entzücken bis zum Jubel hinauf, Gerührtsein bis zur schmerzlichsten tragischen Erschütterung hinab, zu subintelligiren sind; und daß das Wort „Interesse" bei jener Definition nicht im gewöhnlichen Sinne als Antheilnehmen an Etwas, sondern im juristischen Sinne als egoistisches Anspruch-erheben, eigennütziges Habenwollen verstanden werden will. Aber wenn man, wie billig, die nöthigen Substitutionen und Ergänzungen vornimmt, so bleibt es eben doch bei der lapidaren Definition. — Schön ist, was ohne Interesse gefällt. Allgemeiner: Aesthetischen Werth hat Das, was uns im Zustand wunschlosen Anschauens befriedigt und gefesselt hält. Dies gilt ebenso für das Kleinste wie für das Größte, das Unscheinbarste wie das Mächtigste, für den Anblick einer blühenden Wiese, wie für den Genuß einer Tragödie von Shakespeare. Dies konnte bei reiner, tiefer Aufmerksamkeit der unerfahrene Kant ebensogut entdecken als der erfahrenste Kunstmäcen. Die blühende Wiese will der ästhetisch Gestimmte betrachten, der Maler will sie abmalen, der Botaniker will sie untersuchen; der Ochse aber will sie fressen. Und was die Tragödie von Shakespeare betrifft, — was sollten wir denn von ihr wünschen, von ihr *begehren*? Lediglich doch dies, daß sie bleibt wie sie ist, weil sie ist wie sie sein *soll*. Sint ut sunt, aut non sint. — Es gilt für den Genießenden wie für den Schaffenden, für den empfangenden Zuschauer wie für den productivsten Künstler; nur daß beim Künstler zur Befriedigung über das *fertige Werk* noch die Schöpferlust und Schöpferqual über das Werden und Entstehen des werdenden Werkes hinzukommt. Wird es auch so, wie es werden soll? —

Aber, um es zu wiederholen, das interesselose, d. h. ästhetische Wohlgefallen ist nicht bloß Freude und Glück, sondern umfaßt eine ganze vielgegliederte Stufenleiter von Gefühlen der Exaltation und

der Depression, bis zum enthusiastischen Entzücken hinauf, und bis zu Thränen der tiefsten Rührung hinab.

VI.

Natur und Kunst verhalten sich wie Urbild und Abbild. — Aber in welchem Sinne? und in welchem Grade?

Niemals hat ein natürlicher Mensch so gesprochen, wie Shakespeare seine Menschen sprechen läßt. Dieser dicht gedrängte Gedankenreichthum, diese überüppige Fülle von Bildern, Gleichnissen, Metaphern und himmelhohen Hyperbeln liegt der prosaischen Natursprache des Alltagslebens unendlich fern. Ueberhaupt ist bei Shakespeare Alles, Inhalt und Form, Sprache und Handlung, Charakterzeichnung, Consequenz in der Entwicklung der Charaktere, Gedankenfülle und Geistesreichthum seiner Personen, durchaus übernatürlich, von übernormaler Größe und Kolossalität. Wäre Naturnachahmung im engsten, strengsten Sinne des Worts die Aufgabe der Kunst; wäre absolute Naturtreue, vollkommene, bis zur Täuschung und Verwechslung führende Aehnlichkeit das Haupterforderniß des Kunstwerks; dann würden Shakespeare und mit ihm Dante, Aeschylus und tutti quanti als Lügenpropheten der Unnatur, der Widernatur zu verwerfen sein; das Bild im Spiegel stünde dann ästhetisch höher als das beste von Meisterhand gemalte Porträt, jedes Gemälde würde von der Photographie in Schatten gestellt, und das Ideal der Plastik wäre dann die Wachsfigur.

Natur und Kunst verhalten sich wie Urbild und Abbild. — Aber wie zwischen sehendem Auge und gesehener Sonne als Medium die lichtbrechende Luft in der Mitte liegt, so schiebt sich zwischen Subject und Object, zwischen Natur und Künstler als mächtig entscheidendes, in höherem Sinne strahlenbrechendes Medium die Phantasie. Sie, unter der Oberherrschaft der künstlerischen Grundstimmung stehend, dichtet hinzu und läßt hinweg; sie

combinirt und trennt; sie übertreibt und depotenzirt, schmückt aus und verziert; sie idealisirt und verklärt oder carikirt und verzerrt, ähnlich wie es die Traumphantasie thut, das wahrnehmbare Naturobject. Idealisirung und Carikirung stehen sich so gegenüber wie Sophokles und Aristophanes, wie Raphael und Hogarth. So oder so geht die Kunst, der subjectiven Stimmung gehorchend, weit über die Natur hinaus, indem sie zugleich in anderer Hinsicht weit hinter ihr zurückbleibt.

Was der Künstler abbildet, ist nicht sowohl die Natur, als die Beziehung der Natur zum Menschen, zur Künstlerindividualität.

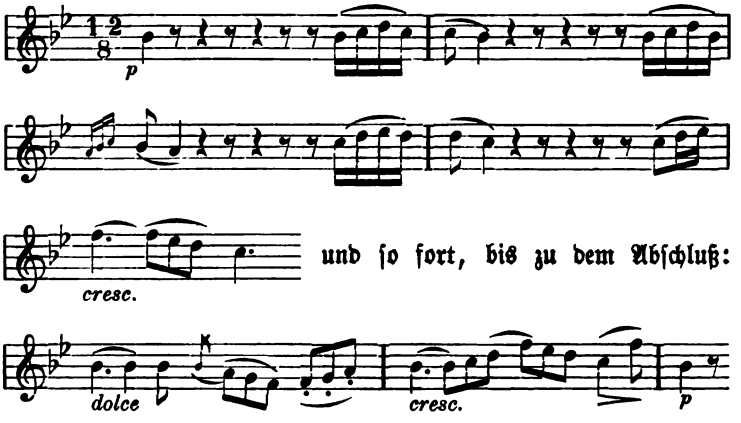
VII.

Die Kunst ist, wie Platon und Aristoteles übereinstimmend lehren, Μίμησις. Es könnte nun Jemand auf den Einfall gerathen, als sprechendster Beleg für diese häufig angefochtene Theorie sei ein Phänomen aus dem Gebiete der Musik anwendbar, also gerade aus derjenigen Kunst, die von Vielen ausdrücklich für eine nichtnachahmende, objectlose Kunst erklärt worden ist. Nämlich das Phänomen der Tonmalerei. Man malt mit Tönen; man ahmt durch Töne Hörbares, ja sogar Sichtbares nach; die Musik kann nachahmend zum Spiegel und Echo der Welt werden. Naturlaute, Naturstimmen, Naturrhythmen werden nachgeahmt; so, um ein paar einfache Beispiele anzuführen, in Haydn's Schöpfung die Brandung des Meeres, der Lerche frohes Lied, die „süße Kehle der Nachtigall", das Girren des sanften Taubenpaars, das Gebrüll des Löwen und manches Andere; oder in R. Wagner's „Walkyrenritt" der anapästische Tact des Galopps*); oder im

*) „Quadrupedante putrem sonitu quatit ungula campum". — Allerdings! Aber wie unbeholfen hinkt doch dieser berühmte Onomatopoietikus hinter der beflügelten Hast jenes überirdischen Wolkengalopps hinterdrein.

zweiten Satze von Beethoven's Pastoralsymphonie das wogende Fließen des Baches und mehrere durcheinanderklingende Vogelstimmen. Weiter aber werden, vermöge einer eigenthümlichen Transposition aus dem Sichtbaren in's Hörbare, auch Raumgestalten, räumliche Figuren, optische, allein dem Auge auffaßbare Formen, Erscheinungen und Vorgänge musikalisch imitirt; wie wiederum bei Haydn die Erschaffung des Lichts, der Sprung des gelenkigen Tigers, des Hirsches zackiges Geweih, das am Boden kriechende Gewürm, oder bei Wagner in der „wabernden Lohe" das gierige Züngeln, Flackern und Lodern des aufflammenden Feuermeers. Absichtliche realistische Naturnachahmung liegt hier offenkundig vor, und nur darüber ließe sich streiten, inwieweit die vom Componisten beabsichtigte Metapher wirklich gelungen ist. Indessen diese Argumentation griffe doch fehl; denn das eigentliche, wahre Nachahmungsobject der Tonkunst liegt an einem ganz anderen Orte, und die Tonmalerei ist nur Episode, nur gelegentlich eingemischtes Spiel, nur Luxus, Ornament und Aufsatz auf einem viel tieferliegenden Hintergrunde. Beethoven hat zur Pastoralsymphonie eine Art von Programm entworfen, indem er den Sätzen des Werkes die Ueberschriften gibt: 1) „Erwachen heiterer Empfindungen bei der Ankunft auf dem Lande", 2) „Scene am Bach", 3) a „Lustiges Zusammensein der Landleute", b „Gewitter, Sturm", 4) „Hirtengesang; frohe und dankbare Gefühle nach dem Sturm". Aber er fügt wohlweislich die Anmerkung hinzu: „Mehr Ausdruck der Empfindung als Malerei". Wir hören im ersten Satz das fern und ferner hallende Echo des tänzelnden Singens im Walde, wir vernehmen im dritten Satz das mächtige Rollen des Donners und den erschreckten Aufschrei der Frauen bei jedem Blitz und Donnerschlag. Besonders der zweite Satz ist reich an unmittelbar imitirten Naturlauten. Wir hören fast ununterbrochen, bald anschwellend, bald nachlassend, das wogende Fließen und Murmeln des Baches; dann aber in

merkwürdiger, faſt ſcherzhaft abſichtlicher Concentration den lockenden Schlag der Nachtigall, den zierlichen Wachtelruf und die dazwiſchentönende Stimme des Kuckuks. — Ja, ja, es iſt ſo! Aber dies Alles iſt doch nur Zierrath, nur ſpielendes Ornament. Die Hauptſache aber und der Kern iſt das in Tönen ausgedrückte Gefühl tiefer, ſeliger Befriedigung, von dem der Tondichter bei dieſem entzückenden Naturidyll im Innerſten ergriffen wird, und welches ſich als Geſang durch alle imitirten Naturſtimmen hindurchzieht, der ſubjective Gemüthsreflex, die innere Gemüthsſtimmung, ohne welche alle jene Naturſtimmen zur Bedeutungsloſigkeit herabſinken würden. Es iſt das Motiv:



und ſo fort, bis zu dem Abſchluß:

Was die Muſik in Wahrheit nachahmt, in Wahrheit ausdrückt, und was keine andere Kunſt außer der Muſik direct nachahmen und ausdrücken kann, das ſind die unſagbaren Gefühle der Menſchenbruſt.

R. Wagner hat zu Beethoven's S. Eroica ein intereſſantes Programm geſchrieben. Wenn man dieſes Programm durchlieſt, dann wird man erſtaunt ſein über das völlig Geſtaltloſe, Unbeſtimmte, Nebelhafte dieſes erläuternden Commentars — (lucus a non lucendo!) — verglichen mit der völligen Beſtimmtheit,

charaktervollen Individualität und unvergeßlich sich einprägenden Einzigkeit der Melodieen, der Rhythmen, Accordfolgen und Perioden, welche der Commentar erläutern will. Die merkwürdigste Stelle des Programms ist das Eingeständniß: „Wem wäre es möglich, in Worten die unendlich mannigfaltigen, aber eben unaussprechlichen Empfindungen zu schildern, die vom Schmerz bis zur höchsten Erhebung, und von der Erhebung bis zur weichsten Wehmuth, bis zum letzten Aufgehen in ein unendliches Gedenken, sich berühren? Nur der Tondichter vermochte dies in diesem wunderbaren Stücke" *). — Also ein ehrliches, offenes Nonpossumus. Ja, ja, so ist es! Was Töne uns sagen, das eigentliche, wahre Nachahmungsobject und Urbild der Musik, ist das in Worten unsagbare, unausdrückbare Gefühlsleben der Menschenbrust.

VIII.

Aesthetik und Ethik oder, wie man sie unter Anwendung und leichter Modification eines älteren Sprachgebrauchs nennen könnte, Poetik und Praktik **) reden die erste vom Schaffen (ποιεῖν), die zweite vom Handeln (πράσσειν). Das Schaffen ist entschieden objectiv, ein Hervorbringen, Erzeugen, ein Gegenstände-machen, ein Gestalten und Insdaseinrufen irgendwelchen Werkes oder Products; der Poët, der Künstler ist ein Macher, ein Schöpfer, ein kleiner Gott. Das Handeln dagegen ist vorwiegend subjectiv, ein Sichentschließen und Beschlüsse-ausführen, ein Thun, welches durchaus nicht immer auf Hervorbringung eines Werkes abzielt, dem durchaus nicht immer ein Product entspringt; der Thäter, der seine That ausführt, seinen Willensbeschluß in Handlung umsetzt, ist, gleichviel ob durch sein Handeln irgendwelcher greifbare Erfolg

*) R. Wagner's „Gesammelte Schriften ꝛc.", 2. Aufl. Band V, S. 171.

**) Aristoteles sagt: *Πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητική.* Metaph. VI, 1.

ins Daſein gerufen, Irgendetwas geleiſtet, geſchaffen oder zerſtört, ein Object hervorgebracht oder vernichtet wird, verantwortlich für ſein Wollen und Thun, wie der Schöpfer, der Macher, der Künſtler, der Poët verantwortlich iſt für ſein Werk. Dort in der Ethik (Praktik) kommt es daher weſentlich auf das Subjective, das Innerliche, auf die unſichtbare und unhörbare Geſinnung an, aus der die That hervorgeht; hier in der Aeſthetik (Poëtik) aber auf das Objective, das Hervorgebrachte, das Aeußere, das ſichtbare oder hörbare Werk. Wenn man ſodann die Ethik ganz ausſchließt und ihren eigenen ſubjectiven Weg gehen läßt, ſo iſt ſtrenggenommen Aeſthetik der weitere Begriff, Poëtik der engere, eingeſchloſſene Begriff, weil es neben der Kunſtſchönheit eine Naturſchönheit, neben der Naturäſthetik eine Kunſtäſthetik gibt. Ποιεῖν iſt Dichten, Bauen, Malen, Meißeln, Componiren, alſo Lieder, Tragödien, Häuſer, Tempel, Bilder, Statuen, Muſik erſchaffen; wobei denn der Hervorbringung des fertigen Kunſtwerks die ihm zu Grunde liegende Idee, dem Erſchaffen das Erſinnen und Erfinden vorangeht. Der Quell des Kunſtwerks, die Initiative zum Erſchaffen liegt tief verſteckt in der Seele des Künſtlers und bleibt, trotz aller analyſirenden Pſychologie, im letzten Grunde ein unenthülltes Geheimniß. Wir pflegen es mit dem Worte „Phantaſie“ in Bauſch und Bogen abzufertigen. Aber aus dem Schooß der Phantaſie, die von Gefühlen, Affecten, von Stimmungen des Gemüths regiert wird, entſtammt außer der Kunſt auch der Traum, jener unwillkürliche Poet, der uns im Schlaf ſeine Wahngebilde, ſeine erfreulichen oder erſchreckenden Scheinwirklichkeiten vorzaubert. Das künſtleriſche Schaffen, Erfinden, Erſinnen iſt ein in's Wachen, in's helle Selbſtbewußtſein emporreichender, emporſteigender Traum. Nur kommt im Wachen und Kunſtſchaffen zu der von Stimmung beherrſchten ſchöpferiſchen Phantaſie noch der Verſtand, der klarſehende Wille, die zweckbewußte Berechnung hinzu, als Regulator, Kritiker, Richter, als

Ausscheider und Anordner. Auch der Wahnsinn ist ja ein Traum im Wachen, aber ein solcher Traum, dem dieser Regulator und Kritiker fehlt, und der daher seinen Phantasieausgeburten, auch den Mißgeburten der Phantasie, rettungslos anheimfällt. Genie und Wahnsinn sind Brüder und Milchbrüder, von derselben Mutter geboren, von derselben Amme gesäugt; und der Unterschied zwischen ihnen ist ein teleologischer*).

Gegen die Schöpferkraft und Spontaneität der Phantasie hat der vulgäre Sensualismus stets sein „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu" in Bereitschaft, worauf man ihm, auf ästhetischem wie auf erkenntnißtheoretischem Gebiet, mit Leibnitz antworten muß „Excipe: nisi intellectus ipse!" Allerdings stammt alles Material von außen, aber die formgebende Schöpferkraft stammt von innen. Allerdings fehlen dem Blindgeborenen die Farben, dem Taubstummen die Töne; und wer zwar mit gesundem Gehirn geboren, aber sämmtlicher Sinne beraubt wäre, dessen Phantasie würde leer, also zum Müßiggang verurtheilt sein. Aber der Kern, das Wesen liegt im Inneren. Eminente Beispiele sind der taube Beethoven und der blinde Homer, die freilich als blind und als taub Nichts gedichtet und Nichts componirt haben würden, wenn sie nicht vor dem Erblinden und vor dem Taubwerden mit leiblichen Augen die sichtbare Welt gesehen, mit leiblichen Ohren die unsichtbare Welt der Töne gehört hätten, aber dann in ihrer blinden und tauben Einsamkeit Dinge erdichtet haben, die kein noch so gut sehender und noch so scharf hörender Einfaltspinsel hätte erfinden können.

Es gibt eine Autonomie des Genies, die Niegesehenes und Unerhörtes erschafft.

Alles Große, alles Edle, alles wahrhaft Schöne hat etwas Selbstverständliches, trägt den Charakter der Selbstverständlichkeit

*) Vgl. die Abhandlung „Die Bilder der Phantasie", Band I dieses Werkes, Seite 301—345.

an sich; fast ebenso wie ein euklidisches Axiom. „Das ist so, wie es sein muß; das kann und konnte garnicht anders sein, als es ist" empfinden wir dabei. So bei Mozart's engelschönem „Ave verum corpus", so bei Raphael's Sancta Cäcilia, so bei unzähligen anderen Meisterwerken der Kunst. Sint ut sunt, aut non sint. Selbstverständlich sind sie; wie könnten sie anders sein, als sie sind? — Worauf beruht wohl diese ihre Selbstverständlichkeit? — „Darauf, daß diese Dinge in ihrer Art vollkommen sind." — Und warum, inwiefern sind sie denn vollkommen? — „Weil sie unserer inneren Natur unbedingt entsprechen, unserem besseren Ich aus der Seele gesprochen sind. Weil in uns unter der alltäglichen Nebelhülle des empirischen, banausischen, höchst mangelhaften Ich im räthselhaften Kern und Wesen der eigenen Persönlichkeit irgendwelche ästhetische Normen, Forderungen, Anlagen, Gesetze, Befehle, Imperative versteckt sind — (vergleichbar den kategorischen Anforderungen der Logik) —, denen jenes Große, Edle, wahrhaft Schöne genau adäquat ist und correspondirt. Wir fühlen instinctiv ihre Angemessenheit an unser eigenstes innerstes Wesen, das für uns ein Geheimniß bleibt. — Darum sind sie selbstverständlich."

Es gibt eine platonische Anamnesis, ein ästhetisches Apriori. Die Aesthetik mag es entdecken, — wenn sie kann.

IX.

Nur der unverbesserliche Optimist, der Alles in Welt und Leben durch den Lügenschleier seiner subjectiven, individuellen Wohlbehaglichkeit hindurchsieht und über seiner eigenen rosigen Laune das Mißvergnügen und Mißgeschick unzähliger Anderer vergißt, könnte ableugnen wollen, daß die Kunst eine erlösende Function ausübt, daß sie unsere Erlöserin ist. Sie erlöst uns vor allen Dingen von dem Uebel der Alltäglichkeit, von der trivialen, an die Scholle gebundenen, niederträchtigen Prosa der Lebenspraxis;

sie erhebt uns, indem sie der gemeinen Wirklichkeit ihren magischen Spiegel entgegenhält, in eine bessere Scheinwelt; sie befreit uns durch den Anblick und Genuß ihrer Werke, durch Bewunderung und Entzückung, durch Lachen und Weinen, durch Humor und Tragik, durch stille Versenkung, durch völliges Aufgehen und selbstvergessenes Sichhingeben in und an ein der Lebensnothdurft entzogenes höheres Etwas, von der Sklaverei und der Tyrannei der egoistischen Affecte. Begierdeloser Genuß, interesseloses Wohlgefallen, tiefe Befriedigung über Etwas, was als solches zu sein *werth* ist, zu sein *verdient*, — das ist es, was sie darbietet und gewährt, wodurch sie uns *veredelt*. Alle Kunst überhaupt, nicht bloß die Tragödie, alle wahre, echte Kunst bewirkt eine Κάθαρσις, eine Läuterung, Reinigung, Befreiung des Gemüths; sie zieht uns aus dem Sumpf der Gewöhnlichkeit empor in reinere Höhen, in jene Feiertagsstimmung der Seele, wo der Mensch die Last des Daseins nicht mehr fühlt, sondern im reinen Anschauen und Anhören des Daseinswürdigen aufgeht. Namentlich aber ist die Musik ein wahrer Trost der Seele in der Wüste; und vielleicht läßt sich jede tiefgehende ästhetische Wirkung, sei sie malerisch, plastisch, poetisch oder architektonisch, rühre sie von einem Kunstwerk oder von einem Naturproduct, zum Beispiel vom Anblick und Eindruck einer Landschaft, her, auf eine musikalische Wirkung zurückführen. Musik ist es, in der unmittelbar das Herz zum Herzen spricht.

Und wie es für den Kunstgenießenden eine Erlösung ist, das Werk zu genießen, so ist es für den Künstler eine Erlösung, das Werk zu schaffen, es zur Welt zu bringen, es als sein Kind mit Augen vor sich zu sehen. Es ist ihm das dringendste Bedürfniß, das heimlich in seinem Herzen entstandene, mit seinem Herzblut genährte Werk nun endlich gebären zu können, geboren zu haben. Eine Last fällt von ihm, wenn er es vor sich sieht; und er schließt es an sein Herz und liebt es, wie eine Madonna ihr heiliges Kind.

X.

Wenn das Sprüchlein „de gustibus non disputandum est“ lediglich darauf zu beziehen wäre, daß es unter den Menschen mancherlei individuelle Geschmacksverschiedenheiten gibt, bis zu den krankhaften Idiosynkrasieen hinab, dann würde es für das Daseinsrecht der Aesthetik ebenso irrelevant und ungefährlich sein, als die Thatsache, daß es Wirrköpfe und Wahnsinnige gibt, für die Existenzberechtigung der Logik. Wenn aber damit gesagt sein sollte, daß über den Unterschied zwischen Schön und Häßlich garkein allgemeingültiges Urtheil und Gesetz, garkein für alle Zurechnungsfähigen maaßgebendes Princip aufstellbar sei, dann würde hiermit die völlige Anarchie des Geschmacks proclamirt, und die Aesthetik würde zum Tode verurtheilt sein. An ihre Stelle träte dann zuvörderst ein neuer Zweig der Naturwissenschaft und Ableger der Medicin: die Physiologie und Pathologie der persönlichen Liebhabereien und Antipathieen. Außerdem käme etwa noch als rein historische, philosophisch neutrale Disciplin die Kunstgeschichte in Betracht, welche freilich, bei völligem Verzicht auf jedes Für und Wider, auf jedes Werthurtheil, das heißt auf jede heimlich eingeschmuggelte Privatästhetik des jeweiligen Kunsthistorikers, mit der Geschichte der Geistesepidemieen auf gleiche Stufe zu stellen, oder eigentlich dieser unterzuordnen sein würde. Ein trauriger Aspect! — Indessen braucht, solange man in praxi Goethe höher als Raupach, Beethoven höher als Offenbach einschätzt und das Kunsturtheil des Kunstkenners dem Geschmack des Idioten vorzieht, diese bedauerliche Eventualität nicht in Betracht gezogen zu werden. Allerdings gibt es allgemeingültige, über alle individuellen Geschmacksdifferenzen, Grillen und Monomanieen hoch erhabene Schönheitsnormen, deren Gültigkeit eben nur durch die Grenzen der menschlichen Gattungsorganisation bedingt und eingeschränkt wird. Aber diese Einschränkung ist ja hier selbstverständlich. — Was geht uns Krötenästhetik an? und was Götterästhetik?

Wer es für gut, nützlich und ersprießlich hält, der mag nach bewährten culturhistorischen Mustern die zeitlich-genetische Entwicklung der Kunst durch alle erdenklichen Phasen hindurchverfolgen, von den urweltlichen Kritzeleien auf Mammuthzähnen bis zu den Gemälden Raphael's und Michel Angelo's, von den Kriegstänzen der Botocuden bis auf Shakespeare's Hamlet, und von der Erfindung der Pansflöte bis zur Beethovenschen Symphonie. Auch stünde dem nichts im Wege, daß man den Begriffsapparat des Darwinismus in Anwendung brächte, also vom Kampf um's Dasein, von der natürlichen Auslese und dem survival of the fittest unter den Kunstwerken spräche; woraus denn gar schön und natürlich eine Höherbildung und Verfeinerung der Kunst, ein Aussterben älterer, eine Neuentstehung immer neuer Kunstgattungen, ein kunsthistorischer Fortschritt sich deduciren ließe. Nur dringt dieses Erklärungsmittel hier wie auf anderen Gebieten nicht in's Wesen der Sache ein, und man wird allmählich mehr und mehr innewerden, daß sich mit Kautschuk kein Funken aus dem Kiesel schlagen läßt. — Kunstgeschichte ist, wie alle Geschichte, an sich interessant und liefert der Aesthetik ein höchst werthvolles, unentbehrliches Material. Alle Kunst, auch die genialste, urwüchsigste, ruht auf den Schultern der Vergangenheit und der Tradition; es gilt von ihr, was von der Forstwirthschaft gilt: „Wir erndten, was wir nicht gesät haben; und was wir säen, werden wir nicht erndten." Selbst Dante's Divina commedia, Shakespeare's Hamlet, Beethoven's neunte Symphonie, obwohl aus monadenhafter Tiefe abstammend, würden ohne die Leistungen und Errungenschaften ihrer Vorgänger unmöglich sein. Aber Kunstgeschichte ist nicht Aesthetik und bietet für sie niemals einen Ersatz. Die technischen Hülfsmittel vervollkommnen sich im Ganzen genommen; die Mode wechselt schnell wie Wind und Wetter; der Stil ändert sich langsam; verschiedenen Ländern, Völkern, Zeitaltern erscheint je nach ihrer Grundstimmung, ihrer allgemeinen

Welt- und Lebensauffassung, der griechische oder der römische Stil, die arabische oder die gothische Baukunst, die Renaissance oder gar das Rococo als das Beste, Angemessenste und Vollkommenste. Die ganze Vergangenheit, die ganze Umgebung wirkt mächtig auf den Künstler ein. Aber wenn in der Aesthetik von der Entstehung und Genesis des Kunstwerks gesprochen wird, so handelt es sich nicht um Stammbäume, Ahnengallerien, historische Antecendenzien; sondern hier wird etwas ganz Anderes in's Auge gefaßt: der Ursprung des Kunstwerks im genialen Individuum, im individuellen Genius.

Wahre große Genien, wie Aeschylus, Dante, Shakespeare, Mozart, Beethoven, wieviel sie auch ihren Vorgängern verdanken und entlehnen, geben der Menschheit mehr, als die Menschheit ihnen gibt; sie sind Αὐτουργοί; sie stellen in das zeitlich ablaufende Nacheinander der Geschichte etwas Niedagewesenes, Unerhörtes, aber auch Nievergängliches hinein. Sie sind Entdecker im dunklen Gebiet des ästhetischen Apriori.

XI.

Nach der Meinungsäußerung Jean Paul's kann die rechte Aesthetik nur von einem Künstler, die rechte Poëtik nur von einem Dichter geschrieben werden, der zugleich Philosoph ist*). Zieht man von dieser Aeußerung alles Humoristisch-Hyperbolische ab, so enthält sie den sehr ernsthaften Wahrheitskern, daß zur Einsicht in das Wesen der Kunst nur Derjenige befähigt sein kann, der zwei Seelen in seiner Brust trägt, der die beiden grundverschiedenen Anlagen zu theoretischer Reflexion und zu künstlerischer Production in sich vereinigt und beide Qualitäten abwechselnd in's Spiel treten läßt. Allerdings verhält sich ja Beides wie Wasser und Feuer, aber doch fehlt es an Solchen nicht, denen diese

*) Vorschule der Aesthetik; Vorrede zur ersten Ausgabe.

Zwitternatur und Doppelqualität in höherem oder geringerem Grade verliehen ist. So Jean Paul selber; so Lessing, Schiller und Goethe; so auch Schelling und Fr. Th. Vischer, welcher letztere die geforderte Amphibiennatur nicht nur besaß, sondern auch als tragisch schmerzhaften Zwiespalt mit sich empfand. Dann aber eine lange Reihe von Schriftstellern alter und neuer Zeit; von dem Horaz mit seiner zierlichen Ars poëtica bis auf Lionardo da Vinci mit seinem inhaltsschweren Trattato della pittura; von hier bis auf die dramaturgischen Aphorismen Fr. Hebbel's und Otto Ludwig's, die weitläufigen Ausführungen R. Wagner's, die sehr durchdachten Reflexionen des Bildhauers Ad. Hildebrand über „Das Problem der Form", und so weiter. Indessen vollkommene Einsicht in die geheime Werkstätte der Kunst bis zu den letzten, intimsten Mysterien der künstlerischen Phantasie hat doch Niemand; auch der Künstler selbst nicht; wie ja überhaupt jede Selbsterkenntniß auf gewisse Grenzen stößt und keine bis in das innerste Wesen des Ich hinabdringt. Wenn man die Annalen, die Bekenntnißschriften, die Acta diurna und Notizblätter Goethe's, Beethoven's und anderer Großer zu Rathe zieht, so hat man, wie in den Studienzeichnungen und Skizzenheften eines Malers, Fragmente, Entwürfe, Motive, vorläufige Experimente, vereinzelte Beiträge, Anregungen und Ansätze zu künftigen Kunstwerken vor sich, während der entscheidende Factor, der geniale Trieb und die Zeugungskraft sich räthselhaft, dem Künstler selbst unfaßbar und unbewußt, im dunklen Hintergrunde seines Wesens verbirgt; vergleichbar den Kunstinstincten der Thiere, als deren Fortsetzung und höhere Potenz das Kunstschaffen des Menschen, des Künstlers betrachtet werden muß.

Jeder wahre Künstler, jeder Dichter oder Componist von Gottes Gnaden, aber auch jeder Dilettant, dem gelegentlich ein künstlerisches Opusculum gelingt, muß, wenn er über sein künstlerisches Schaffen offene Rechenschaft und Beichte ablegen will,

eingestehen, daß er beim Dichten, beim Componiren, beim Schaffen unter der magischen Oberherrschaft eines ihm unbekannten Etwas steht. Seine Gedanken werden ihm eingeflüstert. Er lauscht und er vernimmt; seine Schöpferthätigkeit ist eine ihm zutheilwerdende Offenbarung und Inspiration. Obwohl er mit Bewußtsein und mit bestimmter Absicht planmäßig an seinem Werke schafft und selbstthätig arbeitet; obwohl er sichtend, ordnend, wählend ihm wohlbewußte Maaßstäbe anwendet, z. B. die Gesetze der Rhythmik und Metrik, der Harmonielehre und des Generalbasses als Richtschnur benutzt, verhält er sich doch im letzten Grunde mehr receptiv als activ. Er horcht, er lauscht einer Stimme von Innen; er empfängt, was ihm in Stunden der Begeisterung von Oben her kommt, was ihm von einem unbegreiflichen, überirdischen Δαιμόνιον eingegeben wird; er ist von seinen Eingebungen, wie der Träumende von seinen Traumbildern, selbst überrascht, entzückt, gerührt oder entsetzt; es ist, wie wenn garnicht er selbst dichtete und componirte, sondern eine höhere, unbekannte Macht, deren Töne, deren Idealgebilde er mit dem geistigen Auge und Ohr so treu als möglich aufzufassen sich bemüht und dann auf mehr oder minder vollkommene Weise wiedergibt. Sein beschränktes individuelles Ich fühlt sich als bloßes Werkzeug und Sprachrohr einer überirdischen, nicht seienden sondern seinsollenden Welt. — Wenn Lichtenberg gegen das cartesianische „Cogito ergo sum" bemerkt hat: „Es denkt" sollte man sagen, so wie „Es leuchtet", dann sollte auch der Dichter sagen „Es dichtet in mir". Ebendasselbe hat ja auch für die zügellosen Schöpfungen und Phantasiegebilde der Traumphantasie, dieses Analogon der Schöpferphantasie des Künstlers, Gültigkeit. „Mir träumt" sollte man sagen, nicht „Ich träume".

Die typischen Stadien des Kunstschaffens sind: 1) Conception, 2) Production, 3) Kritik, Selbstkritik, Selbstberichtigung. — Bei kleineren Erzeugnissen, wie etwa bei der Entstehung eines kurzen

lyrischen Gedichts, können alle drei in einem Zeitminimum, in einem Augenblick zusammengedrängt sein, bei großen sich über Jahre hinerstrecken. Im zweiten, und namentlich im dritten Stadium kommt es auf bewußte Anwendung der technischen Regeln an. Alle drei Stadien aber müssen durch Einheitlichkeit der herrschenden Grundstimmung zur Einheit verbunden sein; und in allen drei Stadien spricht jenes Δαιμόνιον das entscheidende Wort.

XII.

Wenn man Künste des Auges von Künsten des Ohrs, bildende von redenden, optische von akustischen, Künste des Raumes von Künsten der Zeit unterscheidet, so ist diese seit Platon wohlbekannte, allmählich zur Trivialität gewordene Eintheilung und Nebeneinanderstellung zwar vollkommen richtig und wird auch immer richtig bleiben; aber sie ist doch nur äußerlich, sie dringt nicht in's Innere, nicht in die beim Schaffen und beim Genießen, im Künstler wie im Betrachter betheiligten Gemüths- und Geistes-kräfte ein. Sie fordert als Ergänzung eine tiefergehende, mehr esoterische Ansicht. Ordnet man die schönen Künste nach Maaßgabe ihrer natürlichen Urbilder, Vorbilder und Nachahmungs-objecte an, so tritt eine von der Architektur bis zur Musik hinauf-reichende Stufenordnung und Hierarchie zu Tage, die ich an einem anderen Ort aufgewiesen habe*). Sie beginnt mit der Nach-ahmung der unorganisch-leblosen Natur und steigt durch die der organisch-lebendigen Naturgestalten bis zur Nachahmung des un-sichtbaren Gemüthslebens hinauf. Die Anlagen und Anfänge zu aller dieser Kunstthätigkeit aber sind im alltäglichen Thun und Treiben jedes normalen Menschen deutlich erkennbar. Jeder normale Mensch singt; kleine Kinder summen und singen ohne Worte, in unarticulirten Lauten, und schon das Lallen des Säug-

*) Vergl. Analysis der Wirklichkeit, 3. Auflage, S. 629—669.

lings in behaglicher Stimmung ist ein primitives Singen zu nennen. Jeder normale Mensch *spricht*; und wenn die Kinder zu sprechen beginnen, so fangen sie auch zu erzählen an, sie erzählen Wahres, Halbwahres und Erfundenes. Jeder Mensch *zeichnet*; sei es mit Finger oder Stock im Sande, sei es mit dem Griffel auf der Tafel zeichnen die Kinder Männchen und andere Gestalten, um darüber zu lachen oder sich ernsthaft darüber zu freuen. Jeder Mensch *baut*; mit Steinchen und Klötzen, mit Sand und Erde errichten spielende Kinder mancherlei Bauten zu ihrer Unterhaltung und Ergötzen. Jeder Mensch *bildet, schnitzt, knetet*, bringt in hartem oder weichem Stoff Figuren und Püppchen hervor, die entweder irgendeinem Gegenstande ähnlich sein sollen, oder etwas ganz Neues darstellen. In diesem natürlichen Singen, Sprechen, Erzählen, Zeichnen, Bauen, Kneten und Schnitzen liegt *der Keim und Ursprung der schönen Künste*, der Ursprung der Musik, Poesie, Malerei, Plastik und Architektur. Alle normalen Menschen sind bis auf einen gewissen Grad geborene Künstler. Sobald die Fähigkeit das gemeine Mittelmaaß erheblich übersteigt, und die Neigung, von einem tieferwurzelnden, dauernden Bedürfniß getrieben, ernstlich cultivirt wird, entwickelt sich aus der Spielerei die Kunst, aus dem Singsang die Musik, aus dem Erzählen des Erfundenen die Poësie. —

Eine esoterische, mehr innerliche, in den Kern der Sache eindringende Eintheilung der schönen Künste würde die sein, welche nicht sowohl von den percipirenden Sinnesorganen, als vielmehr von den Gemüths- und Geisteskräften ausgienge, die bei der Erschaffung wie beim Genuß der Kunstwerke bethätigt sind.

Zwei ästhetische, schöpferische Bedürfnisse leben und wirken im Wesen der Menschen, und sind an verschiedene Individuen in verschiedenem Grade vertheilt; der *Gestaltungsdrang* und der *Mittheilungsdrang*. Jener gipfelt im *Bilde*, dieser gipfelt im *Gesang*. Die *bildende* Kunst richtet sich auf die

Außenwelt, die Sphäre der Objectivität. Sie nimmt Gegenstände und Gestalten der Natur, die ihr in irgendwelcher Hinsicht ästhetisch werthvoll und nachahmungswürdig erscheinen, in sich auf und gibt sie entweder möglichst getreu nachgebildet, oder verschönert, verbessert, vielleicht auch absichtlich in's Komische entstellt, in ihren Werken an die Außenwelt zurück. Sie zeichnet und malt, sie meißelt, modellirt, schnitzt und knetet; sie erschafft eine zweite Außenwelt und stellt sie vor den Schauend-Genießenden hin, um ihm zu zeigen, wie die Natur in den Augen des Künstlers aussieht oder wie sie nach seinem Geschmack aussehen sollte. Die *redende* Kunst hingegen geht vom Mittelpunkt, von der Innenwelt aus, von der Sphäre der Subjectivität. Sie bringt Dasjenige zum Ausdruck, was in uns selber ist und geschieht, gleichviel ob es vom Anblick äußerer Gestalten und sichtbarer Gegenstände erregt wird, oder spontan aus räthselhafter Tiefe emporquillt. Sie wendet sich durch Worte und Töne direct an die Seele des Zuhörers und ruft in ihm Gemüthszustände, Gedanken, Stimmungen und Affecte hervor, die ihm sagen sollen, was der Künstler fühlt und denkt, wie ihm zu Muthe ist. Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, sagt Aristoteles (De Interpret. c. I). *Gestaltungsdrang* und *Mittheilungsdrang* wirken aber vielfach zusammen, arbeiten sich in die Hände, und müssen dies, wenn ein höheres Kunstwerk zu Stande kommen soll. Wenn einerseits Poesie und Musik ihren Worten und Tönen durch Rhythmus und Rhythmisirung zeitliche *Gestalt* verleihen, so können andererseits die bildenden Künste ihren räumlichen Gestalten einen unräumlichen, poetisch-musikalischen *Stimmungsgehalt* einhauchen. Alles kann der bildende Künstler durch Stimmung beseelen, Himmel und Erde, Pflanzen, Wälder, Fels und Meer; sein höchstes Object aber ist die Menschengestalt, das Menschengesicht selbst, als Ausdruck und physiognomischer Spiegel des höchsten Seelenlebens, das uns bekannt ist. *Ge-*

staltungsdrang und Mittheilungsdrang sind es, die die Gedanken, die Hände, die Stimme und die Lippen des Künstlers in Bewegung setzen. Ihnen entspringen die Werke der bildenden und der redenden Kunst; zum Heil der trostbedürftigen und erhebungsbedürftigen Menschheit.

Schiller hat, wie bekannt, die Kunst aus dem Spieltrieb abgeleitet, auf den Spieltrieb zurückgeführt, und sicherlich in einem gewissen Sinne mit vollem Recht*).

Kunst ist Spiel. Dem Gestaltungsdrang und dem Mittheilungsdrang des Menschen gehorchend, spielt sie mit mancherlei Material; sie spielt nicht nur mit Worten und mit Tönen, sondern auch mit Steinkolossen, die sie für Jahrtausende aufeinanderthürmt.

Kunst ist Spiel. Aber sie ist ein sehr ernstes, zuweilen recht bitter ernsthaftes Spiel. Große, tiefe, geniale Menschen haben diesem Spiel ihr ganzes reiches Leben geweiht, haben ihren Werken ihre ganze tiefe Seele, ihre höchsten Gedanken, ihre schwersten Leiden eingekörpert und eingeflößt. Res severa est verum gaudium.

XIII.

Die bildenden Künste als Künste der Raumgestaltung haben die sichtbare Außenwelt zu ihrem Object. Aber während es bei der Malerei und der Plastik offenkundig zu Tage liegt, daß es Gegenstände, Gestalten und Erscheinungen der Natur sind, die ihnen als Urbild dienen und von ihnen entweder einfach copirt oder in freier, schöpferischer, phantastischer Weise umgebildet werden, kann dies bezüglich der Architektur in Zweifel gezogen werden. Sie macht zunächst durchaus den Eindruck vorbildloser, objectloser Erfunden-

*) Hier sei hingewiesen auf die inhaltreichen Schriften von K. Groos: „Die Spiele der Thiere" (1896) und „die Spiele der Menschen" (1899).

heit und scheint eine nicht nachahmende Kunst zu sein. Denn wo gäbe es in der realen Welt Vorbilder, Urbilder und Nachahmungsobjecte für die Werke der Architektur? An solchen scheint es gänzlich zu fehlen. Zwar bauen nicht nur Menschen, sondern auch Thiere; und die Thier-Bauten als Erzeugnisse des natürlichen Instincts darf man ebenso wie die Thiere selbst als Naturproducte ansehn. Das Vogelnest, der Ameisenhaufen, der künstliche Termitenbau sind im weiteren Sinn Producte der Natur. Aber wem wird es einfallen zu behaupten, dieserlei Thierbauten wären das Urbild und Original, welches der Mensch in seinen Kunstgebäuden, im griechischen Tempel, im römischen Triumphbogen, in der gothischen Kathedrale nachahmt? Trotzdem habe ich an anderer Stelle die Ansicht oder Hypothese aufgestellt, auch die Architektur sei eine nachahmende Kunst; ihr Urbild sei die unbelebte, anorganische Natur in ihrem Gegensatz und Verhältniß zu der lebendigen Natur*). Wenn man bedenkt, daß bei allen Kunst- und Monumentalbauten der verschiedensten Stilarten das Mauerwerk mit einem System von Zierrathen ausgeschmückt wird, die dem Pflanzenreich, dem Thierreich und der Menschengestalt nachgeahmt und entnommen sind, wenn man sich an die malerische und plastische Ausschmückung und die lotosblumenförmigen Säulenkapitäle der ägyptischen Tempel, an die figurenreichen Reliefs, die Giebelgruppen und die Metopenbilder der griechischen Tempel erinnert, oder gar an die Fülle von Statuen, von steinernen Thieren, von Blättern und pflanzenähnlichen Ornamenten, mit denen ein gothischer Dom an der Außenseite wie in seinem Inneren reichlich verziert ist; wenn man sodann in Erwägung zieht, daß dieser malerische und plastische der Pflanzen-, Thier- und Menschenwelt entnommene Ausschmuck als integrirender Bestandtheil zu dem ganzen Bauwerk gehört und aus den Mauern ebenso hervorwächst,

*) Analysis der Wirklichkeit, 2. Aufl., S. 611 ff., 3. Aufl., S. 632 ff.

wie aus der unorganischen die organische Natur, aus dem leblosen Erdboden und Gestein die lebendige Erdbevölkerung; dann wird man die oben ausgesprochene Ansicht nicht für eine spielende Analogie und künstliche Interpretation halten, sondern für eine ästhetische Wahrheit.

Was ist ein Thurm? — Antwort: ein verlängerter Erdradius. So hat man scherzhafter Weise gesagt. Wir aber können, den Scherz ernsthaft nehmend und ihn weiter fortsetzend, hinzufügen: Ein Thurm ist ein versichtbarter, sichtbar gewordener Gravitationsstrahl. Ebenso die Säule, der Obelisk, der Pfeiler u. s. w. Was aus der Linie dieses Gravitationsstrahls, der Senkrechten, seitwärts abweicht, oder, wie der schiefe Thurm in Pisa, sich zur Seite senkt, ohne anderweitig eine tragende Stütze, einen genügenden Widerhalt zu finden, das droht umzustürzen und erregt Unruhe und Beängstigung. Der Schwerpunkt der festen schweren Masse muß genau senkrecht über dem Unterstützungspunkt gelegen sein, wenn sie sicher feststehen, nicht in's Wanken gerathen soll. Dieses statische Grundgesetz, von dem wir alle eine instinctive, concrete, praktische Kenntniß besitzen, und dessen Geltung von uns an unserem eigenen Körper sattsam erfahren worden ist, bildet die Grundregel der Architektur. Instinctiv verlangen wir seine Befolgung; und wo ein Bauwerk auch nur dem Anschein nach mit diesem Gesetz in Widerspruch geräth, da werden wir den Kopf schütteln. Demgemäß handelt es sich überall in der Architektur zunächst um genügende Festigkeit des Materials, dann aber um Herstellung stabilen Gleichgewichts durch richtiges Verhältniß zwischen tragender Stütze und getragener Last; jene darf nicht zu schwach sein, diese nicht zu schwer. Dieses richtige Verhältniß kann nun aber auf verschiedene Weise hergestellt werden, sei es durch Säulen und Gebälk, sei es durch Gewölbe und Bogen, sei es durch schräg gegeneinander geneigte, sich gegenseitig stützende Balken, sei es durch solides Mauerwerk. Somit bleibt ein freier

Spielraum von Möglichkeiten offen, der von der Baukunst zur Anbringung ästhetisch wohlgefälliger Formen benutzt und verwendet werden kann. Hieraus gehen denn die verschiedenen Baustile hervor, wie der griechische, der romanische, der maurische, der gothische Stil. Sie sind ästhetische Variationen desselben Themas und verdanken ihren Ursprung gewissen Geschmacksrichtungen, die in letzter Instanz mit der herrschenden Grundstimmung und Gemüthsart, ja mit der allgemeinen Weltauffassung einer Nation und eines Zeitalters in innerem functionellem Zusammenhang stehn.

Wenn man die Giebelfront eines dorischen Göttertempels, etwa des Parthenon in Athen oder des Poseidontempels in Paestum, mit Aufmerksamkeit betrachtet, so wird man von dem Eindruck einer vollkommenen, in sich gesättigten Harmonie ergriffen; der Anblick dieses Gebäudes wirkt wie Musik, wie ein reiner, edeltönender, die Seele erfüllender Accord; und dieser Gesammteindruck steigert sich mehr und mehr, wenn man von der Betrachtung des Ganzen zur Musterung der Einzelnheiten übergeht. Jede einzelne Säule für sich, das Verhältniß ihrer Dicke zu ihrer Höhe, ihre Verjüngung nach oben hin, die sanfte, kaum merkliche Anschwellung gegen die Mitte des Säulenschaftes, ihr Kapitäl und der darauf liegende viereckige Abacus, ferner die Anzahl der Säulen und die Größe ihrer Zwischenräume ist an sich und im Hinblick auf Das, was von der Säulenreihe getragen werden soll, wohlgefällig, schön und seinem Zweck durchaus entsprechend. Auf den Säulen lastet breit hingestreckt der Architrav, der die Reihe der Triglyphen mit dazwischenliegenden Metopen, den Fries, das Kranzgesims und schließlich das flache, stumpfwinklige Dreieck des Giebels trägt. Alles ist hier wohlberechnet, angemessen, ohne Zuviel und Zuwenig, zweckmäßig wie ein natürlicher Organismus; — eine concrete Bestätigung von Kant's tiefsinniger Definition: „Schönheit ist Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne

Vorſtellung eines Zweckes an ihm wahrgenommen wird". (Kritik der Urtheilskraft, § 17.)

Auch die Betrachtung eines vollendeten gothiſchen Domes ruft einen Eindruck hervor, den man muſikaliſch nennen könnte, den Eindruck vollkommener Harmonie. Indeſſen die ganze Stimmung, die Tonart, der Accord iſt hier völlig anders als beim Betrachten des griechiſchen Tempelbaus. Der gothiſche Dom mit ſeinen himmelanſtrebenden Thürmen, ſeinen hohen Giebeln, ſeinen zahlreichen Spitzbogen, und im Inneren mit ſeinen ſchlanken Pfeilern, ſeinen kühn geſchwungenen Kreuzgewölben zeigt ein Streben nach oben, wie der Wuchs der Bäume, ein ſehr entſchiedenes Ueberwiegen der Tragkraft gegen die getragene Laſt. Tritt man in den Dom hinein, ſo ſieht man einen aufſprießenden Pfeilerwald mit Durchblicken in die Seitenſchiffe, baumkronenartig verzweigte Gewölbe, hohe Hallen, dämmerndes Halbdunkel, in welches das gefärbte Licht der Glasmalereien hereinſcheint. Dieſes ganze Gebäude, dieſer verſteinerte Wald, ſtrebt über die Erde hinaus, während der griechiſche Tempel vermöge des Gleichgewichts zwiſchen Laſt und Tragkraft gleichſam ganz auf der Erde ruht, ſich mit der Erde begnügt und garnicht über ſie hinauswill. Hierin liegt Symbolik; es iſt der Gegenſatz zwiſchen immanenter und transſcendenter Weltauffaſſung. Die weltfreudige Geſinnung der Hellenen, deren Götter nur vermenſchlichte, perſonificirte Naturkräfte, ἄνθρωποι ἀίδιοι ſind, und die ihren Göttern ſchöne große Wohnhäuſer hier auf dieſer Erde baut, tritt in Contraſt zu der weltflüchtigen Geſinnung des Mittelalters, welches den unſichtbaren Gott in's Ueberirdiſche, in's Jenſeits verſetzt und zu dieſem hinüberſtrebt. Als eine Art von Vermittlung zwiſchen dieſen Extremen kann der mit Benutzung altrömiſcher Baumotive entſtandene Kuppelſtil der italieniſchen Renaiſſance angeſehen werden (Domkuppel in Florenz, St. Peter in Rom). Die gewaltige hochgewölbte Kuppel iſt wie ein irdiſches Analogon, Sinnbild oder Abbild des

Himmels, ein auf die Erde herabgeholtes Himmelsgewölbe; — Symbol der katholischen Auffassung, nach welcher der Pabst sammt der Kirche als irdischer Vertreter Gottes und des Himmels anzusehen ist.

Ein sehr seltsames Problem bildet der Rococostil, der geradezu als ein ästhetisches Paradoxon vor uns steht. Er scheint mit seinen verschnörkelten, jede Geradlinigkeit verschmähenden Formen den Naturgesetzen zu spotten und trägt den Charakterstempel der Willkürlichkeit absichtlich zur Schau. Dem schweren harten Gestein zwingt er spielerische Formen auf, die zu diesem Material nicht passen wollen; er stellt Steinbauten hin, die so aussehen, als wären sie von Zucker, von Pappe, oder von Porzellan. Das chinesisch Geschweifte, perückenhaft Gekräuselte, die geknickten, gerollten Linien, ovale Fenster mit lächelnden Posaunenengeln und gemeißelten Blumenguirlanden u. s. w. u. s. w. — alles ist der einfachen Natürlichkeit griechischer Bauten diametral entgegengesetzt und scheint sagen zu wollen, daß die Natur sich eben Alles gefallen lassen muß, was der Laune des Menschen beliebt; während wir hingegen uns versucht fühlen, den Rococostil eine steinerne Lüge zu nennen. Seine Willkürlichkeit ist Symbol der Willkürherrschaft absoluten, üppigen, prunksüchtigen Fürstenthums und Königthums, das in heiter selbstbewußter Tyrannen-Schöpfer-Laune aus Allem Alles machen zu können glaubt, gemäß dem „tel est notre bon plaisir". Auch tritt er nur episodisch auf und ist mehr Mode, als eigentlicher Stil. Indessen kann ihm eine gewisse relative Berechtigung, freilich innerhalb sehr eng beschränkter Sphäre, nicht abgesprochen werden; für fürstliche Lustschlösser scheint er ganz geeignet, und die Pavillons am Zwinger in Dresden bleiben trotz aller Einwendungen zierliche Producte. Manche gestrenge Beurtheiler haben das Rococo häßlich, abscheulich gefunden und als naturwidrige Entartung, als Geschmacksverirrung, als Ausgeburt einer verderbten Phantasie in den Tar-

tarus verdammt. Und doch — —: steinerne Löwen auf geschweiften Treppenwangen vor dem eisenvergitterten Parkthor; durch Thor und Gitterwerk hindurch freier Blick über sprühende Wasserkünste mit Delphinen und Tritonen hinweg in eine geradlinige, schattige Baumallee, an deren Ende ein üppig verschnörkeltes Schloß erscheint, in vielversprechender, vielverschweigender Einsamkeit; — das ist nicht übel; das hat Charakter, wenn auch heiteren, nicht ernsten Charakter; das lockt und zieht an; das stößt durchaus nicht ab. Genug, relative Berechtigung läßt sich ihm nicht absprechen; für königliche Lust- und Prunkschlösser paßt das Rococo ganz gut *). Nur gehört Jedes an seinen Ort; das Heitere hierhin, das Ernste dorthin. Kirchen im Rococostil sind frivol.

Man sieht, daß die Architektur, diese „gefrorene Musik", diese stumme Kunst bei aller ihrer Schweigsamkeit eine sehr beredtsame Sprache spricht.

Die Pyramiden und Pylonen Aegyptens, die Ruinen von Athen und von Rom, die gothischen und romanischen Dome in allen Ländern der Christenheit, die zahllosen Moscheen und Minarets im Orient und Occident, die Felsentempel und Pagoden Indiens, die Triumphbogen und Paläste alter und neuer Zeit erzählen mit

*) Dann baut' ich grandios, mir selbst bewußt,
Am lustigen Ort ein Schloß zur Lust.
Wald, Hügel, Flächen, Wiesen, Feld,
Zum Garten prächtig umbestellt.
Vor grünen Wänden Sammetmatten,
Schnurwege, kunstgerechte Schatten,
Kaskadensturz, durch Fels zu Fels gepaart,
Und Wasserstrahlen aller Art;
Ehrwürdig steigt es dort, doch an den Seiten,
Da zischt's und pischt's in tausend Kleinigkeiten.
Dann aber ließ ich allerschönsten Frauen
Vertraut-bequeme Häuslein bauen;
Verbrächte die grenzenlose Zeit
In allerliebst-geselliger Einsamkeit.
(Faust II, Act IV, v. 122—135.)
So spricht Mephisto.

stummen Lippen durch Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch, wie Welt und Leben von verschiedenen Nationen, Culturperioden und Gesellschaftsklassen angesehen und aufgefaßt worden sind.

XIV.

Man hat oft behauptet, die Bildhauerei sei die κατ' ἐξοχήν griechische Kunst; diejenige, in der kein anderes Volk mit den Griechen rivalisiren, keines ihre unübertrefflichen Meisterwerke ohne einfache Wiederholung dessen, was dort schon geleistet ist, erreichen könne. In der Malerei bleiben die Griechen weit hinter den Leistungen des Renaissancezeitalters zurück. Was die Musik betrifft, so erscheint die griechische Musik, soweit wir Kenntniß von ihr besitzen, nur als ein kindliches Vorspiel der wunderbaren Tonschöpfungen moderner Zeit. In der Poësie sind allerdings Homer und Aeschylos und Sophokles Genien höchsten Ranges, deren Werke unsterblich bleiben werden, solange es eine civilisirte Menschheit gibt; die römischen Dichter sind nur Nachahmer der Griechen; — Shakespeare jedoch überragt an Größe alle Dichter des Alterthums. Die Architektur der Griechen ist in ihrer Art vollendet; indessen diese Art ist beschränkt und es gibt daneben noch andere Arten, in denen ebenfalls Vollkommenes geleistet werden kann. Anders verhält es sich mit der Plastik. Hier stehen die Griechen einzig da; hier haben sie Wunderdinge hervorgebracht, mit denen verglichen die plastischen Versuche des Mittelalters einen äußerst kümmerlichen Eindruck machen; während die Leistungen der Renaissance, sogar die Sculpturen des Michel Angelo, nur Nachahmungen und Erneuerungen der Antike sind, und die Plastik der neuesten Zeit, von Canova und Thorwaldsen an, mit Recht wiederum über die Köpfe der Renaissance-Meister hinweg auf das echte, ursprüngliche alte Griechenthum zurückgreift. Die Laokoongruppe, die bei ihrer Ausgrabung von Michel Angelo als „das Wunder der Kunst" angestaunt und gepriesen wurde, der Apollo von Belvedere,

über den Winckelmann in Entzückung und begeisterte Ekstase gerieth, der borgheſiſche Fechter, die mediceiſche Venus, der farneſiſche Hercules, der Diskuswerfer, die Giebelgruppe der Niobiden, die herrlichen, leider ſo arg verſtümmelten Werke des Phidias vom Fries und Giebel des Parthenon, dann die Venus von Milo, endlich die in Olympia aufgefundenen Kleinodien, der Hermes des Praxiteles und die Nike des Paionios — ſie verſetzen uns in eine Welt der Schönheit, die von den Griechen entdeckt worden iſt, und ſtellen Muſter vor uns hin, die bis auf den heutigen Tag und für alle Zeiten als unübertreffliche Vorbilder daſtehen. Die Griechen haben ein für allemal das plaſtiſche Ideal menſchlicher Körperſchönheit entdeckt, weil ſie ſelbſt ein ſehr ſchöner Menſchenſchlag waren, und weil ihnen in den Paläſtren und Gymnaſien, bei den Spielen zu Olympia und anderwärts fortwährend die nackte Schönheit des menſchlichen Körpers in allen ſeinen Stellungen und Bewegungen unverhüllt vor die Augen trat. — Alles das iſt gewiß ſehr richtig; und doch braucht der Bildhauer ſpäterer Zeiten den griechiſchen Meiſterwerken nicht ſo gegenüberzuſtehen, wie der jugendliche Alexander den Heldenthaten ſeines Vaters Philippos, in Trauer gerathend, weil ſein Vater ihm Nichts zu thun übrigla ſſe. Mögen die griechiſchen Werke an Schönheit unübertrefflich ſein, ſo gibt es doch außer der Schönheit noch andere Dinge, die der künſtleriſchen Μίμησις würdig ſind.

Gegenſtand der Bildhauerkunſt iſt die lebendige Natur, zum Unterſchied von der lebloſen Maſſe, vom unorganiſchen, unbeſeelten Stoff. Was ſie nachahmt, was ſie in Marmor oder Erz oder einem anderen feſten Material verewigen will, iſt hauptſächlich und vor allen Dingen die Geſtalt des Menſchen; nebenſächlicherweiſe dann auch dieſe und jene Thiergeſtalt, wie Pferd, Löwe, Adler, Delphin u. ſ. w. Aber es muß ſofort hinzugefügt werden, daß es ſich hiebei nicht bloß um den äußerlichen Typus, um die anatomiſche Körperform als ſolche handelt, ſondern zugleich um den

sichtbaren Ausdruck, des inneren, unsichtbaren Seelenlebens. Die Stimmung, der Affect, die Gemüthsverfassung, die innere Ruhe oder leidenschaftliche Erregung, welche sich in den Gesichtszügen und im Mienenspiel kundgeben, im Blick der Augen, im offenen oder geschlossenen Munde, in der glatten oder gerunzelten Stirn, in der geöffneten oder geballten Hand, weiterhin in der ganzen Musculatur und Körperstellung deutlich offenbaren, dies ist abgesehen von der typischen Leibesgestalt das Nachahmungsobject der plastischen Kunst. Daher denn die Bildhauerei nicht nur angewandte Anatomie, sondern auch angewandte oder praktische Physiognomik genannt werden muß. Hier aber bleibt für den Bildhauer ein unermeßliches, unerschöpfliches Feld geöffnet. Dasjenige, was der Poët und dann der Musiker unmittelbar aus seinem Inneren schöpft, aus seinem eigenen Selbstbewußtsein kennt und durch Worte oder Töne zum hörbaren Ausdruck bringt, Ebendieses erfaßt der Bildhauer von außen her in den sichtbaren Symptomen, in den Ausdrucksbewegungen des Leibes, der da Organ, Gefäß und Spiegel der Seele ist. Fast könnte man sagen, der Bildhauer solle durch sein Werk objectiv dasselbe leisten, was der Schauspieler beim stummen, bloß pantomimischen Spiel subjectiv durch seine eigene Person leistet. Nur mit dem Unterschied, daß der Bildhauer bloß einen einzelnen Moment aus der zeitlich ablaufenden Begebenheit herausgreifen und fixiren kann, während der Schauspieler den ganzen Verlauf dieser Begebenheit den Augen vorüberführt. Mimen, Nachahmer sind sie alle beide; wie überhaupt jede Kunst Μίμησις ist.

Gerade in der Bildhauerei tritt es deutlich zu Tage, welche Rolle eigentlich in der Kunst wie in der ästhetischen Werthschätzung die Form spielt und zu spielen hat. Auf die Form kommt bei einem Bildhauerwerk offenbar alles an. Aber es handelt sich hierbei doch nicht bloß um die Form als solche, die Figur im geometrischen Sinne des Wortes, nicht bloß um die Raumgestalt,

um Curven, Umrisse, gekrümmte Oberflächen, um Größenproportionen, wie horizontale Symmetrie, verticale Eintheilung nach dem goldnen Schnitt und dergleichen mehr, sondern um die Form als Ausdruck eines inneren Gehaltes. Lassen wir zunächst den Wechsel der Gemüthszustände sowie sein äußeres Abbild, die bewegliche Mimik der Gesichtszüge und des ganzen Körpers, außer Betracht, fassen wir den dauernden Typus in's Auge, dann läßt sich der räthselhafte, unerklärte Umstand, daß ein Körpertypus uns schön, der andere häßlich erscheint, wenigstens theilweise in hellere Beleuchtung rücken. Das griechische Schönheitsideal menschlicher Gesichtsbildung und Körpergestalt gefällt uns wohl, gefällt uns viel besser als die Gestalt und Gesichtsbildung des Eskimo. Aber warum? Es ist schwer, sich über den Grund hiervon Rechenschaft zu geben, und ein unerklärlicher Rest bleibt auch bei sorgfältigster Analyse des ästhetischen Geschmacksurtheils immer zurück. Man kann die Körperproportionen und Größenverhältnisse zwischen den Theilen des Gesichts und des ganzen Leibes auf's genaueste abmessen und die Thatsache constatiren, daß das eine Verhältniß uns besser als das andere gefällt. Aber ebenso, wie ein Verliebter nicht angeben kann, *weshalb* er sich gerade in diesen, nicht in jenen Gegenstand verliebt, so scheint es auch kaum möglich anzugeben, weshalb uns gerade der *griechische* Typus, obwohl es doch nicht der unsrige ist, besser als der Typus anderer Völker und Rassen gefällt. Wir kommen der Lösung des Räthsels schon näher auf die Spur, wenn wir das Gesicht des Menschen mit dem Gesicht eines Affen, etwa des Gorilla, vergleichen. Dann nämlich zeigt es sich, daß dort die Theile, die dem Geistigen als Ausdruck dienen, hier aber die Theile, die dem thierischen Genuß dienen, stärker ausgebildet sind. Dort beim Menschen: Stirn und Augen groß, Mund klein, Kinn und Gebiß zurücktretend; hier beim Gorilla: Stirn zurückfliehend und niedrig, Maul und Schnauze groß und gierig. Nun betrachten wir den griechischen Typus ge-

nauer. Nehmen wir etwa den Kopf des Hermes des Praxiteles. Das feine, nach unten nicht zu ſpitz verlaufende Oval des Geſichts; die hervortretende, nach vorn gewölbte, nicht ganz ſenkrecht abfallende Stirn; die ſchmale, gerade, weder zu kurz, noch zu lang erſcheinende Naſe, ungefähr ein Drittel der Geſichtshöhe; das wohl abgerundete, nicht aufdringlich und eckig hervorſpringende Kinn; der kleine, beredtſame Mund; die großen, offenen, gewölbten Augen; der ruhig ſinnende und zugleich ſchauende Blick; — Alles macht den Eindruck geiſtiger Ueberlegenheit; überlegene Intelligenz und Weisheit, überlegene Vernunft, Oberherrſchaft und Hegemonie des Vernunftwillens über den ſinnlichen Trieb, überlegener Charakter, Ueberlegenheit des Geiſtes über die Materie, Seelenadel ſieht uns aus dieſen Zügen an. Entſchiedenſtes Uebergewicht der höheren, ethiſch-intellectuellen Seiten und Anlagen des Menſchen über das Animaliſche. Und damit vergleiche man den Typus niedriger ſtehender Menſchenraſſen, den Typus des Aethiopiers oder des Eskimo; oder gar den Kopf des Gorilla! Wahrlich, der Gorilla ſieht wie eine Fratze aus, wie eine Caricatur auf das Menſchenthum. Genug, wenn man ſich aufrichtig prüft, dann wird man wohl zu dem Reſultat gelangen, der halbbewußte Hauptgrund jenes Wohlgefallens liege eben darin, daß wir in dem Adel jener Formen unwillkürlich den Ausdruck einer Geiſteshöhe und Geiſtesbildung ahnen und erblicken, die ſich am meiſten über das Thieriſche, das Brutale hinauserhebt, am meiſten in das rein Humane emporſteigt. — Nun liegt allerdings ein Einwand ſehr nahe; daß nämlich keineswegs immer mens sana in corpore sano lebt, und daß es körperlich ſehr ſchöne Dummköpfe, ſehr ſchöne Sünder und Schurken gibt, ſowie auch umgekehrt ſehr edle Seelen in häßlichem Leibe. Doch kommt es hier auf die Norm an, und es gilt das „exceptio firmat regulam“. Als Norm betrachten die Griechen den ἀνὴρ καλὸς καὶ ἀγαθός; die verſchmolzene äſthetiſch-ethiſche Doppeleigenſchaft der καλοκἀγαθία galt den

Griechen als herrschende Regel, fast als Naturgesetz. Daher eben wurde bekanntlich die Häßlichkeit und das silenenhafte Aussehen des Sokrates als Paradoxon, als ἀτοπία empfunden und angestaunt. Siehe Platon's Symposion! Beim Gesammtüberblick scheint es mir klar, daß der griechische Kanon menschlicher Körperschönheit, insonderheit der Schönheit des menschlichen Gesichts, unbewußt oder bewußt in Zusammenhang steht mit der Regel: Uebergewicht des Geistig-Ethischen über das Sinnlich-Thierische. Also: Stirn und Augen relativ groß, Unterkiefer klein und zurückgezogen, Nase und Mund schmal. — Allerdings ist ja dieser so schöne Typus nicht plötzlich, wie Pallas Athene aus dem Kopf des Zeus, in's Dasein hervorgesprungen, sondern, wie Alles, historisch geworden und allmählich entstanden. Aeltere griechische Kunstwerke, wie der noch sehr alterthümliche Apollo von Tenea, erinnern beinahe mehr an ägyptische Kunst als an die Meisterwerke des Phidias und Praxiteles. Aber die Griechen haben ihn eben entdeckt, und nun steht er für immer als Muster da. Er trägt den Stempel ästhetischer Allgemeingültigkeit an sich, daher die größten Bildhauer neuerer Zeit, wie Thorwaldsen, nichts daran geändert, sondern ihn einfach festgehalten haben. Wollte man gegen diese Allgemeingültigkeit einwenden, daß hiebei Rassenvorurtheile im Spiel seien, so würden wir wiederum antworten müssen: Was geht uns Krötenästhetik an? und was Götterästhetik?

Indessen, wie schon oben bemerkt, ist die Bildhauerei nicht bloß angewandte Anatomie, sondern auch angewandte Physiognomik, und wenn der normale Körpertypus als Grundlage gegeben ist, so kommt es nun auf den Ausdruck der Gemüthsbewegungen und Seelenzustände an. Alles, was die Menschenbrust fühlt, alles, was die Seele durchzuckt, kann der Bildhauer in seinen Marmor hineinlegen; Freude und Schmerz, Liebe und Haß, Zorn und Sanftmuth, Jubel und Entsetzen, himmlisches Lächeln und tiefen, schweren, wortlosen Gram. Es gibt plastische Kunstwerke, die

faſt ſo direct, ſo unfehlbar, ſo zwingend und ergreifend auf unſer Gemüth einwirken wie Muſik; — und das will viel ſagen! Der olympiſche Zeus des Phidias vereinigte in ſich den Ausdruck gnädigen Wohlwollens mit dem der unnahbaren, überlegenen Majeſtät; und Aemilius Paullus, der römiſche Unterjocher Macedoniens, legte das Bekenntniß ab, daß er beim Eintritt in den Tempel zu Olympia vom Anblick dieſes Wunderwerks ſo erſchüttert worden ſei, als ſähe er die Gottheit ſelber von Angeſicht zu Angeſicht. Ja ſo ausdrucksfähig iſt die Plaſtik, daß mit ihrer Ausdrucksfähigkeit Unfug getrieben werden kann, indem gewiſſe extreme Affecte das Antlitz dergeſtalt verzerren, daß ſie, im Stein verewigt, einen abſchreckenden, abſcheulichen Eindruck machen würden. Hiervor muß die Kunſt ſich hüten. Maaß, griechiſches Maaß, griechiſche Sophroſyne ſind ihr geboten, das „Μηδὲν ἄγαν!“ — Die Meduſa Rondanini wirkt durchaus nicht, wie man es von dem Gorgonenhaupt a priori erwarten könnte, abſchreckend, ſondern im Gegentheil feſſelnd; ebenſo bekanntlich der Kopf des mit dem furchtbarſten Tode ringenden Laokoon.

Hier eben bleibt, ungeachtet der hohen Meiſterſchaft der Griechen, für die Bildhauerkunſt ein unerſchöpfliches Feld geöffnet. Es gibt manches Werk der neueren Plaſtik, welches in Hinſicht auf phyſiognomiſchen Ausdruck der Seelenſtimmungen und verborgener Gemüthstiefen die Meiſterwerke der Griechen entſchieden übertrifft. Im fernen Hintergrund der Geſchichte aber thronen jene beiden ehrwürdigen ägyptiſchen Koloſſe, die Memnonſäulen, die nichts anderes als menſchenähnlich behauene rieſenhafte Felsblöcke ſind. Noch heute erheben ſie ſich dort im Thale des Nil, wo ſie nun ſchon drei bis vier Jahrtauſende überdauert haben; und noch heute erklingt, wenn der erſte Strahl der Morgenſonne die Memnonſäulen trifft, jener ſeltſam ſingende Ton, den einſt die Alten ſchon mit Staunen vernommen haben.

XV.

Ueber den Unterschied des Malerischen und des Plastischen ist viel reflectirt und gesprochen worden; theils im optisch-technischen, theils im höheren idealen Sinne des Worts. Der erste Unterschied ist der, daß die Bildhauerei körperliche Formen körperlich wiedergibt, während die Malerei nur den Schein der Körperlichkeit auf der Fläche erzeugt, nur die optische Illusion der Tiefe und des Raumes von drei Dimensionen hervorruft. Der zweite Unterschied ist der, daß das malerische Kunstwerk den Hintergrund der Figuren in sich hereinzieht, in sich begreift und den Hintergrund mitabbildet, während das plastische Kunstwerk seine Gestalten isolirt in's Leere stellt, und seinen Hintergrund außer sich sucht. — Als Uebergangsstufe von der Plastik zur Malerei könnte das Relief, besonders das Basrelief, angesehen werden, weil es ebenso wie das Gemälde den Hintergrund in sich enthält und zuweilen diesem Hintergrunde durch schematische Umrisse entfernterer Gegenstände die Scheintiefe des Gemäldes zu verleihen strebt. Indessen wo dieses Letztere geschieht, da entsteht eigentlich eine störende, nicht richtige Vermischung des Malerischen mit dem Plastischen. Sie steigert sich bis zum Unkünstlerischen in dem modernen Panorama, welches bei seiner Verbindung von gemaltem Hintergrund mit plastischem Vordergrund vermöge einer falschen Perspective dem Auge geradezu einen Widerspruch zwischen Accommodation und Gesichtseindruck aufnöthigt und daher zum Protest herausfordert. Treffende Bemerkungen hierüber stehen in A. Hildebrand's Schrift „Das Problem der Form" *).

*) Sie berühren sich mit Robert Vischer's älterer Schrift „Ueber das optische Formgefühl" (1873), worin der neuerdings vielbesprochene Name und Begriff der „Einfühlung" zuerst angewendet und in den Sprachgebrauch eingeführt worden ist.

Aus der Schrift von A. Hildebrand sei hier folgende Stelle angeführt. „Das Panorama, welches die Gesammterscheinung theils durch malerische, also Flächenmittel, theils durch wirkliche räumliche Perspective

Es liegt im Wesen der Malerei begründet, daß sie unter den bildenden Künsten die ihrem Gegenstand nach reichste, umfassendste, vielseitigste, ja die allumfassende ist, weil sie sowohl die lebendige als die leblose Natur abbildet, also die ganze sichtbare Welt zum Urbild und Nachahmungsobject hat. Sie bildet den Raum selber ab, mit Allem, was darin ist. Was ist es, was uns aus den Werken der Malerkunst anblickt und entgegentritt? Die Gesammt-

---

und plastische Darstellung aufbaut, sucht den Beschauer dadurch in die Realität zu versetzen, daß es in ihm durch die factische Vertiefung des Raumes, welchen der Gesammtaufbau des Panoramas in Anspruch nimmt, wirkliche verschiedene Augenaccomodationen veranlaßt, wie in der Natur. Dabei sucht es uns über diese factischen Distanzen, welche die verschiedenen Accommodationen nöthig machen, zu täuschen. Es gibt ihnen durch malerische Mittel eine ganz andere und nach hinten sich steigernde Raumbedeutung. Das Brutale bei diesen Mitteln liegt darin, daß ein feinfühliges Auge die Art der Accommodation im Widerspruch mit den Gesichtseindrücken empfindet, welche es dabei erhält. Es sieht der Accommodation nach einen Meter Distanz, dem Gesichtseindruck nach eine Meile. Dieser Widerspruch ruft ein Unbehagen, eine Art Schwindel hervor, anstatt des Behagens eines klaren Raum-Eindruckes.

Je besser das Panorama, d. h. je größer die Täuschung, desto quälender das Gefühl im Auge, weil wir immer weniger im Stande sind, diesen gemischten Eindruck zu sondern. Je schlechter das Panorama, desto wohler wird uns, weil die Täuschung eben aufhört. Das Realitätsgefühl, welches das Panorama hervorrufen will, setzt eine Rohheit des Sehens voraus, einen Mangel an jeglichem feinen Functionsgefühl beim Sehen. Das alte Panorama, als fortlaufendes Bild, ist ein unschuldiges Vergnügen ohne Hehl, für Kinder. Das heutige raffinirte aber unterstützt die Rohheit der Sinne durch eine perverse Sensation und ein gefälschtes Realitätsgefühl, ganz in derselben Weise wie es durch Wachsfiguren geschieht." (Das Problem der Form in der bildenden Kunst, 2. Auflage, S. 41—43.) —

Um genauer zu sprechen, so sind es drei Factoren, die beim Sehen in die wirkliche, nicht bloß gemalte Tiefe zusammenwirken: a) das Gefühl wechselnder Accommodation der Krystallinsen für Nähe oder Entfernung, b) das Gefühl der Convergenz oder Parallelstellung beider Sehachsen, allgemeiner das Gefühl von den Stellungen und Bewegungen der Augäpfel, c) die Deutlichkeit oder Undeutlichkeit, Congruenz oder Incongruenz beider Netzhautbilder. Diese drei Factoren nun gerathen in dem besprochenen Fall in Verwirrung und Widerspruch miteinander. — Vgl. meine Schrift „Ueber den objectiven Anblick".

heit aller sichtbaren Phänomene überhaupt; die ganze Gestaltenfülle der räumlichen Welt; auf die Fläche projicirt mit dem täuschend ähnlichen, und doch nicht belügenden und betrügenden Schein der Plasticität, welcher Schein durch Zeichnung und Färbung, durch geometrische Linearperspective und abdämpfende Luftperspective, nebst richtiger Beleuchtung und Schattirung, richtiger Vertheilung von Hell und Dunkel, von Licht und Schatten hervorgebracht wird. Es ist eine Eigenthümlichkeit der vom Maler erweckten optischen Illusion, daß wir das Illusorische der beabsichtigten Täuschung vollständig durchschauen und uns zugleich um so mehr freuen, je besser die Täuschung gelungen ist. Aehnlich verhält es sich mit der Schauspielerkunst. Μίμησις! — Wir sehen aus dem Gemälde Dasjenige heraus, was der Maler hineinsieht: die Körperwelt, so wie sie dem Auge allein, ohne Zuhülfenahme des Tastsinns, von einem festen Standpunkt aus sich darstellt. Und wenn wir das Bild nur mit *einem* Auge fixiren und etwa noch durch ein kurzes Sehrohr hindurchblicken, so steigert sich bei wohlgelungener Perspective die optische Illusion bis zu dem Grade, daß man den wirklichen plastischen Gegenstand vor sich zu sehen glaubt. Weiterhin freilich gilt der Satz, daß man aus dem Bilde Dasjenige herausssehen soll, was der Maler hineinsieht, nicht nur im optischen Sinn, sondern noch in ganz anderer, höherer Bedeutung des Wortes. — Landschaftsmalerei und Historienmalerei sind die herkömmlichen zwei Hauptabtheilungen; dort wird die unbeseelte Natur, hier die beseelte Natur, insbesondere der Mensch und das Menschenleben, dargestellt. Was das Genrebild, das Stillleben, die Architekturmalerei, die Thiermalerei, die Blumenstücke, das Portrait und andere Specialitäten betrifft, so lassen sie sich jenen beiden Hauptkategorieen leicht unterordnen. Combinationen und Mischungen, wie z. B. die Landschaft mit historischer Staffage, oder das Historiengemälde mit landschaftlichem Hintergrund, kommen sehr vielfältig vor; man denke etwa an die Gemälde Poussins oder an Prellers Odysseebilder.

Es wäre eine Pedanterie, sich angesichts der unendlichen Mannigfaltigkeit malerischer Objecte, Darstellungen und Vorwürfe mit Eintheilungsscrupeln quälen zu wollen.

Wenn das äußerlich Technische der Malerei, also die Regeln der Perspective, der Farbenharmonie, der Anatomie, kurz alles Dasjenige, was sich zur Malerkunst so verhält, wie die Grammatik zur Poesie und die Harmonielehre zur Musik, als selbstverständlich vorausgesetzt wird; wenn ferner die Aehnlichkeit da, wo sie, wie beim Portraitiren, hingehört, als erste Pflicht anerkannt ist; dann kommt es nun aber wesentlich auf die Stimmung eines Gemäldes an; — die Stimmung, die der Maler in sein Bild hineinlegt, die Stimmung, in der er sein Werk concipirt, die Stimmung, die sein Bild in uns erweckt und erwecken soll. Wie verschieden sehen doch zwei Menschen, zwei Künstler dieselbe Natur an, wie verschieden malt sich in ihren Köpfen die Welt! Wie anders wirkt Raphael auf uns, wie anders Rembrandt, wie ganz anders wiederum A. Dürer. Wie anders, wie grundverschieden würden sie auf uns wirken nicht nur dann, wenn sie dasselbe allgemeine Thema, z. B. die Kreuzigung Christi, zu behandeln hätten, sondern auch dann, wenn sie denselben concreten, sichtbar und leibhaftig vor ihren Augen dastehenden Gegenstand abconterfeien sollten. Individuelle Stimmung und Auffassung des Künstlers, Stimmungsgehalt seines Werkes sind bei einem Gemälde vielleicht das Allerwerthvollste. Hierbei tritt denn unter anderem der große Gegensatz jener zwei Stilarten und Kunstrichtungen auf, die man Idealismus und Naturalismus zu nennen pflegt. Dieser Gegensatz, der ja auch in der Bildhauerei, in der Poesie, in der Musik existirt, hier aber nur in Hinsicht auf die Malerei zur Sprache gebracht wird, scheint unsterblich zu sein und zieht sich durch die ganze Geschichte der Kunst hindurch. Der Idealist will die Wirklichkeit übertreffen, und sein Ziel ist kurz gesagt makellose Vollkommenheit; der Naturalist will die Wirklichkeit getreu wieder-

geben, und sein Ziel ist die Wahrheit. Idealistisch im höchsten Sinn ist die große italienische Kunst des sechzehnten Jahrhunderts, — Raphael und Michel Angelo; naturalistisch die niederländische Kunst des siebzehnten Jahrhunderts, — Rubens und Rembrandt; wobei denn Raphael und Rembrandt die diametral entgegengesetzten Extreme sind, während Michel Angelo und Rubens als minder entgegengesetzt zwischen jenen beiden in der Mitte stehen. Man könnte diese Vier in einem förmlichen Chiasmus zusammenstellen. Raphael mit seinen lichten, hellen Farben, seinen überirdisch schönen Idealgestalten und Idealgruppen bildet den Gegenpol zu Rembrandt mit seinem tiefdunklen zwischen Braun und Gelb spielenden Colorit, seinen knorrigen, zum Theil sogar häßlichen, grellbeleuchteten Charakterköpfen. Bei Rubens fleischige, ja fette, strotzend überquellende Menschen mit rosiger Hautfarbe, auch wohl kupferfarbigem Fleischton; Michel Angelo's Figuren hingegen muskulös, gedrungen, nicht mager aber streng, ja überstreng; dort mehr leichtes, leichtfertiges Lächeln, hier viel ernstes, finsteres Stirnrunzeln; dort lachende Lebensfülle, hier energisch concentrirte Kraft. Aehnlich verhält es sich in der Landschaft. Claude Lorrain der Idealist mit seinen sonnigen, den Blick in blaue Fernen, in ein goldenes Zeitalter eröffnenden Ideallandschaften nebst classischer Staffage; Ruysdael der Naturalist mit düsteren, sturmdurchwühlten Wäldern und schmutzig schäumenden Wasserfällen. — Wer beide Kunstrichtungen durch extreme Beispiele verspotten wollte, der könnte dies etwa auf folgende Weise thun. Wenn ein Naturalist mit gewissenhaftester Sorgfalt einen recht saftigen, noch dampfenden Düngerhaufen abconterfeit, und zwar lediglich in der Absicht, gerade dieses Object mit täuschender Naturtreue wiederzugeben, so ist dies, falls es gelingt, recht lobenswerth. Nur schade, daß sein Bild nicht stinkt. Wenn ein Idealist uns Dante's Paradies darstellen will und zu diesem Zweck bloß lauter blauen Himmel mit einigen Lichtflecken und unsichtbaren Engeln

hinmalt, ſo mag das ganz ſchön und ſachgemäß ſein. Nur ſchade, daß man nichts ſieht. — Um aber ernſthaft zu ſprechen, ſo handelt es ſich bei dem Streit zwiſchen Idealismus und Naturalismus um einen mannigfaltig abgeſtuften Gradunterſchied, ſo daß es bei manchem hervorragenden Künſtler ſchwerfallen würde, ihn der einen, oder der anderen Partei zuzurechnen. Was iſt z. B. Böcklin, dieſer phantaſtiſche Geſtaltendichter und naturerfüllte Farbenpoet? Er mit ſeinen bocksfüßigen Faunen und ſchlummernden Nymphen, ſeinem paniſchen Schrecken und ſeinem von Amoretten belauſchten geigenſpielenden Einſiedler, mit ſeiner Todteninſel und ſeinem „Schweigen im Walde“, ſeinen blauen Meerwundern und bunt ſchillernden Fiſchmenſchen, ſeinem beim Hufſchmied das Hufeiſen repariren laſſenden Centauren, mit ſeiner ganzen utopiſchen und doch faſt unheimlich naturwahren Fabelwelt? Was iſt er? — Ein naturaliſtiſcher Idealiſt! — Und was iſt Gabriel Max mit ſeinem myſtiſchen, hie und da in's Spiritiſtiſche hinüberſchweifenden Tiefſinn? Sein ſeltſam effectvolles, realiſtiſches Schweißtuch der Veronica; ſeine geſpenſtiſche Aſtarte; ſeine Stigmatiſirte, die ekſtatiſch auf das vor ihr liegende Crucifix hinſtarrt; ſein Chriſtus mit Jairi Töchterlein, die Hand des todten oder ſcheintodten Mädchens haltend, auf deſſen Arm ſchon die ominöſe Fliege ſitzt; ſeine bewunderungswürdige Darſtellung der Kerkerſcene im Fauſt: Fauſt ganz geknickt und zuſammengebrochen vor dem wahnſinnigen Gretchen niedergekniet, das ihn halb geiſtesabweſend mit liebender Hand ſtreicheln will. Was iſt das? Iſt es Idealismus oder Naturalismus?

Aus hiſtoriſchem und pſychologiſchem Geſichtspunkt betrachtet, iſt es höchſt begreiflich, daß beide Kunſtrichtungen häufig miteinander abwechſeln, und daß auf eine hohe Entwicklung des idealiſtiſchen Stils eine naturaliſtiſche Reaction erfolgt. Nachdem der Idealismus der Italiener bei Raphael den Gipfel der Schönheit erklommen hatte, ſo daß nach dieſer Richtung hin nichts

Neues mehr zu ſagen übrigblieb, erfolgte bei den Niederländern der naturaliſtiſche Umſchwung. Aus einer ähnlichen Reaction geht Diderots naturaliſtiſcher „Verſuch über die Malerei“ hervor, den dann Goethe mit ſeinen idealiſtiſchen Randgloſſen begleitet hat. Nachdem der mit Carſtens beginnende Idealismus der neueren deutſchen Kunſt in den gewaltigen Schöpfungen von Cornelius, in ſeinem erſchütternden Hekubabild, ſeinen rieſenhaften Camposanto-Entwürfen, ein Höchſtes geleiſtet hatte, welches auch W. Kaulbach trotz der Genialität ſeiner Hunnenſchlacht zu überbieten nicht im Stande war, erfolgte wiederum eine mehrfache naturaliſtiſche Reaction.

Wie ſchon geſagt, handelt es ſich bei dem Streit der Idealiſten und Naturaliſten um einen Gradunterſchied, ein Mehr oder Weniger, und eine ganz ſtrenge Grenze wird ſich kaum ziehen laſſen. Beide ahmen die Natur nach, nur in verſchiedenem Maaße und aus verſchiedenem Geſichtspunkt. Der Idealiſt will über die Natur hinaus, will ſie übertreffen, kann ſie aber doch nicht ganz verlaſſen; der Naturaliſt will zur Natur zurück, will ſie copiren, kann ſie aber doch nicht ganz erreichen. Oder beſſer: der Naturaliſt ahmt die natura naturata nach, der Idealiſt die natura naturans. In der Mitte treffen beide zuſammen.

Schließlich aber möge ein unmaßgebliches perſönliches Bekenntniß abgelegt ſein. Der Weltruhm der Sixtiniſchen Madonna iſt ja von unzähligen Zungen in allen Sprachen geſungen, ſo daß hier jedes weitere Wort überflüſſig erſcheint. Und doch kann ich nicht umhin, einen Tropfen in's Meer zu gießen. Ich muß perſönlich bekennen, daß kein Bild, welches ich mit Augen geſehen habe, auf mich einen ſo überwältigenden, unauslöſchlichen Eindruck gemacht hat, wie dieſes durch reinſte Formenſchönheit und innigſte Gemüthstiefe gleich ergreifende wunderbare Werk. Seit früher Jugend begleitet es mich in meinen Gedanken wie ein Heiligthum.

XVI.

Das eigenthümliche Wesen der Poesie zum Unterschied von allen übrigen Künsten besteht darin, daß sie sich der Sprache bedient, also Sprachkunst ist, wobei denn die Sprache zunächst als Hülfsmittel, dann aber auch als künstlerisch gestaltbares Material behandelt wird. Durch Worte und durch Sprache will der Dichter im Zuhörer oder Leser Gedanken, Phantasiebilder und Gefühle hervorrufen, die er selber hat, die in irgend welcher Hinsicht ästhetischen Werth besitzen und mit ästhetischer Befriedigung verknüpft sind. Hierauf beruht die fast schrankenlose Universalität, wodurch sich die Poesie von sämmtlichen anderen schönen Künsten unterscheidet und sie alle übertrifft. Denn während die bildenden Künste auf Nachahmung der sichtbaren Außenwelt beschränkt sind, die Musik aber auf Nachahmung einer unkörperlichen, unsichtbaren Innenwelt, ahmt die Poesie Alles nach, Außenwelt und Innenwelt zugleich, Alles also, was der Mensch überhaupt kennt, soweit es sich eben in Worten ausdrücken läßt. Sie ist die universellste unter sämmtlichen Künsten. Daß sie überdies, ganz abgesehen von ihrem Inhalt und Gegenstand, auch noch ihr Ausdrucksmittel, die Sprache, das Kleid und Kostüm der Gedanken, künstlerisch gestalten, durch Anwendung von Rhythmus, Metrum, Versbau und Reim in eine Form bringen kann, die dem Ohr und dem Gemüthe wohlgefällt, verleiht ihr dann noch einen besonderen Reiz, der jedoch nur als eine willkommene, keineswegs unentbehrliche Zugabe zu betrachten ist.

„Poesie ist die Muttersprache des Menschengeschlechts" hat Hamann, der Lehrer Herder's gesagt; ein Satz, der etwas hyperbolisch anmuthet, aber zum mindesten insofern die Wahrheit trifft, als die ältesten bekannten Litteraturdenkmäler, von den Hymnen des Rigveda bis auf Homer, und bis auf die meisten Bücher des alten Testaments dichterische Kunstwerke sind, nicht Geschichte,

ſondern Poeſie enthalten. Vielleicht iſt er auch noch in einem anderen Sinne richtig.

Lyrik, Epos und Drama ſind und bleiben die drei reinen Dichtungsgattungen. Die erſte als Ausdruck der perſönlichen Gemüthsverfaſſung des Dichters trägt einen entſchieden ſubjectiven Charakter an ſich, während die beiden anderen, als Ereigniſſe entweder erzählend oder unmittelbar vor Augen bringend, objectiven Charakter haben. Zwiſchen ihnen gibt es indeſſen mancherlei Miſchungen, Abarten, Spielarten und Uebergangsformen; es gibt lyriſch-epiſche, epiſch-dramatiſche, dramatiſch-lyriſche Poeſie. Wenn man noch hinzufügt, daß jede dieſer Gattungen, Arten und Zwiſchenarten entweder in gebundener, oder in ungebundener Rede, entweder in Verſen, oder in Proſa auftreten kann, ſo wird hiermit eine das ganze Gebiet der Poeſie umfaſſende Eintheilung gewonnen ſein.

Was den Dichter vom Nichtdichter trennt, iſt keineswegs der Gebrauch oder Nichtgebrauch der Verſe. Denn einerſeits kann auch ein völlig unpoetiſcher Stoff leicht in Versform gebracht werden und thatſächlich exiſtirt ja eine Maſſe verſificirter Unpoeſie; andererſeits ſteht es feſt, daß ungefähr die Hälfte, oder auch mehr als die Hälfte aller Dichtungen in Proſa, nicht in Verſen abgefaßt ſind. Doch bleibt zu berückſichtigen, daß nicht alle Proſa auf gleicher Stufe ſteht. Es gibt eine rhythmiſch beſeelte und bewegte, rhythmiſch gegliederte Proſa neben der gemeinen proſaiſchen Proſa des Alltags. Dasjenige, was den Dichter vom Nichtdichter trennt, Das, wodurch der Dichter zum Dichter, die Poeſie zur Poeſie wird, iſt ungefähr Dasſelbe wie jenes gewiſſe Etwas, wodurch das Bild des Malers ſich von der Photographie unterſcheidet; es iſt der Umſtand, daß der Poet, der Künſtler ſeine eigene Perſönlichkeit in die Sache hineinlegt, daß er die wirkliche Welt nicht einfach abſpiegelt und abſchreibt, ſondern durch ſein eigenſtes Weſen bereichern, ſeiner eigenen Stimmung, ſeinem äſthetiſchen

Gefühl und Geschmack entsprechend gestalten will. Selbst der ausgesprochenste Naturalist und principielle Antiidealist bleibt als Dichter niemals bei der rohen empirischen Thatsache stehen, sondern er wählt aus und componirt und baut das der Thatsachenwelt Abgelauschte, Entlehnte, Abgeborgte cyklopisch zusammen, wie es seiner künstlerischen Tendenz, seiner ästhetischen Geschmacksrichtung und Eigenart, seiner persönlichen Grundstimmung entspricht. Jeder Künstler, jeder Dichter wählt aus und componirt; die einfache, ästhetisch ganz unbearbeitete Wirklichkeit überläßt er der lediglich auf Erkenntniß, nicht auf Kunst abzielenden Wissenschaft, deren Sonne gleichmäßig über Gerechten und Ungerechten leuchtet, und für die jeder Unterschied zwischen Schön und Häßlich ganz hinwegfällt zu Gunsten des anderen Unterschiedes zwischen Wahr und Falsch.

Rhythmus und Metrum, das Musikalische an der Poesie, üben auf uns einen gefangennehmenden Zauber aus, den wir um keinen Preis missen möchten. Auf den Versen des Homer schwimmt man dahin wie auf einem unendlichen gleichmäßig wogenden Weltmeer; ebenso auf den herrlichen Strophen von Lord Byron's Childe Harold. Die Versmusik Goethe'scher Dichtungen wirkt auf Ohr und Herz wie ein heilend wohlthuender Balsam. Diese Dichtungen der Versform zu berauben, sie in alltägliche Prosa zu übersetzen, wäre eine unverantwortliche Barbarei; es wäre so, wie wenn man einem Vöglein die Federn ausrupfte, einem Schmetterling den bunten Farbenstaub von den Flügeln abstreifte. Wenn Shakespeare in seinen Dramen Prosa mit Versen mischt und abwechseln läßt, so hat er seine guten Gründe hierzu. Höchst wohlthuend und erhebend wirken auch jene freieren rhythmischen Formen, deren sich Pindar in seinen Hymnen, die altgriechische Tragödie in den Chören bedient*), und welche Schiller in der

*) Ich denke z. B. an den wundervollen, auch in rein akustischer Beziehung wahrhaft wohlthuenden Chor im Philoktet des Sophokles:

Braut von Messina, seinem in mehr als einer Hinsicht vollendetsten Werke, sehr glücklich nachgeahmt hat. Dieser gefangennehmende Zauber, den Rhythmus und Metrum in der Poesie auf uns ausüben, entspringt aus äußeren und inneren, näheren und tieferliegenden Gründen; er schmeichelt nicht nur dem Ohr, sondern auch dem Herzen, dem Gemüth, der Phantasie; er bringt Gedanken und Gefühle in gleichmäßig wogende Bewegung; und der melodische Fluß der wohlklingenden Worte überträgt sich auf unser ganzes inneres, geistiges Wesen. Eine Art von naturalistischer Erklärung hat K. Bücher in seiner vortrefflichen Schrift „Arbeit und Rhythmus" gegeben, einer geistreichen, weitblickenden Untersuchung, die vieles voneinander Entlegene, scheinbar Heterogene in einheitlichen Zusammenhang zu bringen versteht; Dichtkunst, Tanz, Musik, Spiel und Arbeit. Bücher weist darauf hin, daß jede fortgesetzte Handarbeit sich rhythmisch und tactmäßig vollzieht, und daß sich den rhythmischen Arbeitsgeräuschen gleichsam durch unwillkürliche Nachahmung der Arbeitsgesang ganz von selbst und naturgemäß hinzugesellt; namentlich dann, wenn diese Arbeit, wie das beim Ernten, beim Spinnen, beim Rudern u. s. w. der Fall ist, von Mehreren gemeinschaftlich ausgeübt wird. Er sammelt Arbeitsgesänge aus verschiedenen Ländern, Völkern und Culturstufen: Mühlenlieder, Spinnlieder, Dreschgesänge, Ruderlieder und Anderes. Er spricht auch speciell vom Ursprung der Poesie und Musik, wobei er der Meinung huldigt, daß sich der Rhythmus von der Arbeit aus auf die Kunst übertragen habe; und es ist

---

ὕπν' ὀδύνας ἀδαὴς, ὕπνε δ' ἀλγέων,
εὐαὴς ἡμῖν ἔλθοις
εὐαίων, εὐαίων ἀναξ.
ὄμμασι δ' ἀντίσχοις τάνδ' ἀίγλαν,
ἃ τέταται τανῦν.
ἴθι, ἴθι μοι παιῶν.
κ.τ.λ. Philoct. v. 827 ff.

Das ist Musik; Sprach- und Gedankenmusik.

sehr möglich, daß die Theorie der Dichtkunst und der Musik, wenn nach dieser Richtung hin weitergeforscht wird, zu interessanten Ergebnissen gelangt. Unabhängig hiervon aber und noch allgemeiner, noch fundamentaler ist der Umstand, daß unser ganzes körperlich-geistiges Leben sich in der ablaufenden Zeit rhythmisch vollzieht und von Rhythmen durchgängig regulirt wird. Pulsschlag und Herzschlag, Einathmen und Ausathmen vollziehen sich in festen, gleichbleibenden Rhythmen; ebenso das Gehen und das Laufen, das Hin- und Herpendeln der Arme beim Gang und beim Lauf. Der Rhythmus theilt die Zeit regelmäßig in gleiche Abschnitte ein und gefällt uns wohl, weil er Ordnung in's Mannigfaltige hineinbringt, während das Unrhythmische, Regellose in chaotische Gestaltlosigkeit, in Unordnung auseinanderrinnt und darum mißfällt. Noch allgemeiner jedoch ist ein Princip, welches sich gleichermaßen auf den Raum und auf die Zeit, also ebenso auf die bildenden wie auf die redenden Künste bezieht. Ich will es „das Princip der Wiederholung" nennen. Gleiche Eintheilung des Raumes und Wiederholung gleicher Raumtheile gefällt ebenso wie gleiche Eintheilung der Zeit und Wiederholung gleicher Zeittheile. Räumliche Symmetrie und zeitliche Symmetrie sind Specialfälle jenes gemeinsamen Princips. Wiederholung gleichvieler Einheiten, gleichgroßer Gruppen ist uns wohlgefällig; und der Parallelismus, der in dieser Hinsicht zwischen der Architektur, Plastik und Malerei einerseits, der Poesie und Musik andererseits obwaltet, läßt sich weithin verfolgen. Was aber die redenden oder „tonischen" Künste speciell betrifft, so gehört in der Poesie hierher das Metrum, der Versbau, der Reim, die Alliteration, der Strophenbau, der Refrain, in der Musik der Tact, das dieselbe Melodie wiederholende Lied, die Fuge, der Canon, die mehrfache Variation desselben Themas. Wiederkehr derselben Versfüße, desselben Tonfalls und Accents, derselben Sylbenzahl, Wiederkehr derselben Wortendungen (Reim), derselben

Anfangsbuchſtaben (Alliteration), derſelben Verſe und Strophen, desſelben Refrains, Gedankenparallelismus, Wiederholung der gleichen Melodie im Geſang, Wiederholung desſelben muſikaliſchen Motivs von den ſucceſſiv einſetzenden und ſich verſchlingenden Stimmen im Canon und in der Fuge; ein ſymphoniſcher Satz, der dasſelbe Thema immer neu variirt und nach mancherlei Variationen zur einfachen urſprünglichen Anfangsform zurückkehrt, oder auch das Da capo al fine, — das Alles ſind beſondere Fälle jenes allgemeinen Princips der Wiederholung. Im erſten Satze von Beethoven's C-moll-Symphonie iſt es ein ganz einfaches, aus nur vier Tönen beſtehendes Motiv, welches durch unaufhörliche, nie ermüdende Wiederholung in verſchiedener Höhe zu einem der wundervollſten, mächtigſten Tonwerke entwickelt wird. — Analogieen hierzu im Raume, d. h. in den bildenden Künſten, gibt es in Menge. Hinſichtlich der redenden Künſte aber ſei auf folgenden bedeutungsvollen Umſtand mit Nachdruck aufmerkſam gemacht. Muſik und Poeſie verfließen in der Zeit; ihre Werke werden, indem wir ſie genießen, von der Zeit gleichſam vernichtet, verſchlungen, conſumirt und ſind, wenn wir ſie genoſſen haben, leider vorbei und verſchwunden, während ein Werk der bildenden Kunſt, ein Bauwerk, eine Statue, ein Gemälde bleibt und beharrt und von uns lange Zeit hindurch dauernd, immer von Neuem betrachtet, gemuſtert und genoſſen werden kann. Ein Gedicht, ein Hymnus, ein Lied, ein Tonwerk iſt, wenn wir es angehört haben, vorbei, und wir beklagen, in den nachklingenden Genuß des Kunſtwerks vertieft, ſeine Vergänglichkeit. Es läßt ſich der Zeit ſelbſt und dem in ihr verfließenden Kunſtwerk nicht Stillſtand gebieten, um ſeine Schönheit, ſo wie die Schönheit einer Statue, feſtzuhalten und andauernd zu genießen. Dieſem beklagenswerthen Uebelſtand nun wird durch das Princip der Wiederholung gewiſſermaßen abgeholfen; wobei — (wenn man ſich bei einer hohen Sache etwas trivial ausdrücken darf) — der Satz

„repetitio mater studiorum est“ in Gültigkeit tritt. Durch immer neue Wiederholung derſelben Klänge, derſelben Worte, derſelben Gedanken, derſelben Melodie, desſelben Themas wird gleichſam jene vernichtende Wirkung der Zeit aufgehoben; es wird dem Werthvollen Dauer verliehen, es wird uns dieſes Werthvolle als ein Etwas eingeprägt, das über den Zeitfluß erhaben iſt, ſich in Kopf und Herz dauernd einniſtet und feſtſetzt.

XVII.

Es iſt ſchön und es iſt lehrreich, über Gipfel dahinzuſchreiten. Man ſieht auf einem ſolchen Gipfelgang mehr und ſieht weiter als unten in der Thalniederung; wenn auch manches von Nebelſchleiern verhüllt bleibt und nicht alle Einzelnheiten dort unten mit mikroſkopiſcher Deutlichkeit ſichtbar werden. Ein Gipfelgang und Höhenweg dieſer Art iſt es, den Thomas Carlyle in ſeinem bedeutenden Werke „On Heroes and Hero-Worship“ beſchreibt, um an einer Reihe ſtolzer Beiſpiele ſeinen tiefſinnigen Satz als wahr zu erweiſen, „daß die Geſchichte der Menſchheit die Lebensgeſchichte großer Menſchen iſt“. Die Größten der Großen, die weit über ihr Zeitalter hinausragen und über jeden Wechſel ephemeren Modegeſchmacks hoch erhaben ſind, belehren uns beſſer als ganze Legionen Kleiner und Kleinſter. Nur Koryphäen, nur Menſchen höchſten Ranges, nur „Helden“, wie Muhammed, Luther, Cromwell, Rouſſeau u. ſ. w. werden von Carlyle in großem Frescoſtil hingemalt und als entſcheidende Factoren der Menſchheitsgeſchichte charakteriſirt. Zum Repräſentanten der Dichtkunſt nun hat Carlyle an erſter Stelle den Dante auserkoren; Dante, die „Stimme von zehn ſchweigenden Jahrhunderten“ mit ſeinem „myſtiſch unergründlichen Geſang“ iſt ihm der „Heros als Dichter“; ihm wird, wie billig, Shakeſpeare in ſeiner Rieſengröße zugeſellt; als dritter erſcheint Goethe am Horizont.

Auch wir beſchreiten einen Gipfelgang und Höhenweg; allerdings einen anderen, der ſich aber hier an dieſer Stelle mit Carlyle's Höhenweg trifft und durchkreuzt. Wir wollen an dem Knotenpunkt verweilen und ihn genauer in Augenſchein nehmen. Weshalb wählt wohl Carlyle gerade den Dante aus, und gerade den Shakeſpeare? Den Dante vermuthlich deshalb, weil Dante der religiöſeſte aller großen Dichter iſt und darum dem von Religion erfüllten, für Religion begeiſterten Carlyle am wahlverwandteſten iſt. Den Shakeſpeare aber jedenfalls nicht bloß deshalb, weil er ein Engländer iſt; vielleicht ſogar obwohl und ungeachtet deſſen daß er ein Engländer iſt. Carlyle's Gipfelgang geht durch das Reich der Culturentwicklung hindurch; unſer Höhenweg durch das Reich der Kunſt. Für uns wie für ihn aber iſt der Heroencultus etwas ſehr Schönes, ſehr Werthvolles. Durch Bewunderung, bewundernde Verehrung und bewunderndes Verſtändniß des wahren Genius und ſeiner Werke hebt, beſſert, adelt die Menſchheit ſich ſelbſt; ſie verähnlicht ſich dem Genius durch das Verſtändniß ſeiner Werke, indem ſie deren Muſtergültigkeit empfindet, erkennt und anerkennt; ſo wie das Eiſen, indem es vom Magneten angezogen wird, magnetiſirt wird, ſich ſelbſt in einen Magneten umwandelt.

Dante hat Welthorizont, im eigentlichen wie im metaphoriſchen Sinne. Sein Gegenſtand iſt, wie er ſelbſt ſagt, der Menſch. Nicht dieſer oder jener Menſch, ſondern der Menſch, αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος; der Menſch in genere, das Menſchenthum überhaupt, aus einem gewiſſen Geſichtspunkt betrachtet. Darin liegt ſchon die Größe ſeines poetiſchen Lebenswerkes ausgeſprochen. Dante hat eine geſchloſſene, in ſich abgeſchloſſene Weltauffaſſung, von der ſein ganzes Denken und Fühlen, ſein Dichten und Trachten feſt eingerahmt und innerlichſt durchdrungen wird. Es iſt, wie bekannt, die ariſtoteliſch-kirchliche Weltauffaſſung des Mittelalters, deren abſtract-ſcholaſtiſche, von der Kirche approbirte Proſa-Form

Thomas Aquinas ausgearbeitet hat. Von Dante wird sie als Glaubensbekenntniß geglaubt und poetisch verklärt. Das Weltall im äußerlichen, kosmologischen und astronomischen Sinn verstanden, ist für Dante ein kugelähnliches Ganzes, dessen Mittelpunkt unsere Erde einnimmt; um die Erde bewegen sich nach festen, ewig gleichbleibenden Gesetzen und in concentrischen Sphären der Mond, die Sonne und die Planeten vom Mercur bis zum Jupiter hinauf; ab- und eingeschlossen wird dieses Weltganze von dem πρῶτος οὐρανὸς, dem mit Sternbildern besetzten Himmelsgewölbe; jenseits aber ist das Empyreum, der Wohnsitz des ersten Bewegers, des πρῶτον κινοῦν oder primum movens, der außerweltlichen, Alles im Gang erhaltenden Gottheit. Durchaus im Geiste des Aristoteles, des großen „Meisters aller, die da wissen“ *), denkt sich Dante das Weltall als ein großes metaphysisches Stufenreich niederer und höherer substanzieller Formen, und glaubt, daß die sich formende, jenes Stufenreich durchwandernde Materie im Menschen, dem höchsten irdischen Gattungstypus, ihr Endziel, ihren Endzweck erreicht. Ebenso ist für Dante im innerlichen, ethisch-religiösen Sinne verstanden, der Mensch, das gottgeschaffene, höchste, aber vermöge seiner Willensfreiheit zur Sünde fähige, durch seine Schuld der Sünde verfallene, daher der Erlösung bedürftige Geschöpf, Mittelpunkt der Welt, um den sich alles wesenhafte Geschehen, der ganze sittliche Proceß der Weltentwicklung dreht. Je nach Schuld und Verdienst, nach Glauben oder Unglauben wird der Mensch entweder in die Unterwelt hinunterverdammt, oder auf den Berg der Reinigung (Purgatorium) zugelassen, um allmählich nach langer Prüfung und Probezeit den Gipfel zu erklimmen und endlich vermöge der Gnade durch alle Sphären hinauf bis zum Wohnsitz der Gottheit erhoben zu werden. In der Widmung der Divina Commedia an Can grande della

*) il maestro di color che sanno.
Inferno, IV, 131.

Scala ſagt Dante ſelbſt: „Gegenſtand des Gedichtes iſt der Menſch, wie er infolge ſeiner Willensfreiheit gut oder ſchlecht handelnd der belohnenden oder ſtrafenden Gerechtigkeit anheimfällt.“ (Subjectum est homo, prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem justitiae praemiandi et puniendi obnoxius est). Und ferner: „Der Zweck des ganzen Gedichtes iſt, die Menſchen, ſoweit ſie dieſem Leben angehören, aus dem Zuſtand des Elends zu befreien und ſie zu dem der Glückſeligkeit hinzuleiten.“ — Gleichviel nun ob, und wiewohl in der That dieſe Weltauffaſſung, mindeſtens ihrer kosmologiſch-phyſikaliſchen Seite nach, von Copernicus, von Giordano Bruno und der Wiſſenſchaft moderner Zeiten durchbrochen worden iſt, für Dante ſteht dieſe geſchloſſene Weltauffaſſung feſt; er glaubt an ſie, er iſt von ihr überzeugt; ſie bildet den unerſchütterlichen Rahmen, den Grund und Boden ſeines Denkens und Dichtens.

Auch für Shakeſpeare iſt der Gegenſtand ſeines Dichtens der Menſch; freilich wohl in einem etwas anderen Sinne als für Dante.

Was den Dante betrifft, ſo ſtellt er alle ſeine Geiſteskräfte in den Dienſt ſeiner ſittlich-religiöſen und metaphyſiſchen Weltauffaſſung. Und dieſe Geiſteskräfte ſind groß. Er iſt in der That berufen zur „Stimme von zehn ſchweigenden Jahrhunderten“. Sprichwörtlich iſt ſeine rieſenhafte, im Erfinden, im Ausmalen, im Feſthalten gleich ſtarke, bis zur Viſion geſteigerte Phantaſie. Der ungeheure Schauplatz ſeiner Wanderung: Unterwelt, Berg der Reinigung und Himmel, ſteht vor ſeinem inneren Blick mit unantaſtbarer Realität da, bevölkert von ungezählten Schaaren der Verdammten, der Büßer und der Heiligen. Eine Wirkung oder Begleiterſcheinung dieſer viſionären Kraft der Phantaſie iſt die Kraft und Knappheit ſeiner Diction, die mit zwei Worten plaſtiſch ein Bild hinzaubert. Seine Worte ſind wie ſeine Gedanken centnerſchwer. Jede Geſtalt, mit der er ſpricht und in Verkeh

tritt, hat ſolche Beſtimmtheit, als ſähe er ſie leibhaftig; man kann ſie abmalen; er ſieht ſie bis zum Blick, zum Mienenſpiel, zur Körperſtellung, bis zur Bewegung der Augäpfel; er hört die Klangfarbe ihrer Stimme. Es nähert ſich ihm und ſeinem Führer Virgil in der Unterwelt eilig ſchwebend eine Menge von Schatten; ſie fliegen „wie ein Kranichſchwarm in Lüften". Er kommt mit Virgil an einem der edleren Verdammten vorüber; der blickt ſtumm und unbeweglich den Vorüberwandelnden nach „wie ein ausruhender Löwe". Oder an einer anderen Stelle:

Als wir auf eine Schaar von Seelen trafen,
Die längs des Dammes uns entgegenkamen,
Und deren jed' uns anſah, wie beim Neumond
Sich Abends zwei Begegnende beſchaun.
So hefteten auf uns ſie ihre Blicke,
Wie auf das Nadelöhr ein greiſer Schneider.
Unterwelt, XV, 16—21.

Sie ſchreiten im Purgatorium auf höchſt gefährlichem Wege, auf ſchmalem Rande zwiſchen feuriger Felswand und jähem Abgrunde hin; da mahnt ihn ſein Führer:

An dieſem Orte muß man
Gar kurz im Zügel ſeine Augen halten.
Purg. XXV, 118.

Er ſieht in der Richtung nach dem Polarſtern zum Himmel hinauf:

Begierig haftete mein Blick am Himmel,
Dort wo am langſamſten die Sterne kreiſen,
Dem Rade gleich zunächſt an ſeiner Achſe.
Purg. VIII, 85.

Seine Phantaſiethätigkeit und Sprache wird beſtimmmt durch den tiefen, feierlichen Ernſt, der ſein Werk durchweht, mit dem er ſich ſeinem Dichterberuf hingibt und, weit entfernt von aller leichten Spielerei, das Dichten ſo betreibt, als wäre es eine heilige, ihm auferlegte Pflicht. Aus der herrſchenden Grundſtimmung und Grundidee, die er mit eiſerner Energie feſthält,

quellen ſeine greifbar concreten Phantaſiegebilde wie nothwendige Naturproducte hervor, und er ſchildert mit Pflichttreue, was er mit geiſtigen Augen ſieht, mit geiſtigen Ohren hört, was er der Menſchheit berichten ſoll. Er ſieht und ſpricht wie ein Prophet. Dazu kommt ſein außerordentlicher Gedankenreichthum, und ſein allegoriſcher Tiefſinn, der überall, an allen Geſtalten, von den Dämonen und Fratzen der Unterwelt an bis hinauf zu der wie eine Heilige angebeteten Beatrice, Symboliſches entdeckt, in allen Bildern Sinnbilder erkennt. Sein ſchwerer, feierlicher Ernſt umfaßt und empfindet das Schickſal der ganzen Menſchheit, ihr Streben und Irren, ihre Schuld und ihre ewige Sehnſucht. Er ſtellt, von der Größe ſeiner Aufgabe durchdrungen, die reichſte Geiſtesbildung, das ganze Wiſſen und Denken ſeiner Zeit in ihren Dienſt; Philoſophie, Geſchichte, antike Mythologie, Politik bis zu den momentanen italieniſchen Localereigniſſen herab; und auch die Aſtronomie, ſo daß ihm jederzeit die jeweilige Conſtellation der Planeten und die augenblickliche Stellung von Sonne und Mond am Himmel feſt und beſtimmt vor Augen ſteht. Er hat ſeinem Werke die ganze ariſtoteliſche Formenmetaphyſik einverleibt. Er läßt jede ſeiner Figuren, Verdammte, Büßer, Dämonen und Heilige, genau ſo ſprechen, ſo handeln, ſo ſpotten und läſtern oder ſchwören und beten, ſo klagen oder weinen oder ſingen, wie es ſeiner dichteriſchen, ſittlichen, religiöſen Ueberzeugung gemäß geſchehen *muß*. Sein Werk iſt von der größten Gemüthstiefe und „mit ſeinem Herzblut geſchrieben“. Er tritt als ſittlicher Weltrichter auf und fordert Fürſten, Könige und Kaiſer, Laien, Prieſter und Päbſte vor ſeinen Gerichtsſtuhl, um Jedem Das zu ertheilen, was er verdient, was ihm gebührt. Aber dieſe ungeheure Anmaßung, Weltrichter ſein zu wollen, iſt bei ihm *keine* Anmaßung, weil er nach ſeiner innerſten Ueberzeugung ſo urtheilt, wie geurtheilt werden *muß*, nach einer ewigen Gerechtigkeit, vor der er ſich ſelbſt demüthigt, wie Kant vor dem kategoriſchen Im-

perativ, weil er diese Gerechtigkeit als heilig verehrt. — Fiat justitia!

Wie es auch mit der Richtigkeit von Dante's Weltauffassung bestellt sein mag, seine dichterischen Qualitäten, die von dieser Weltauffassung inspirirt und zu den höchsten Leistungen angespornt werden, sind von keinem anderen Dichter übertroffen worden.

XVIII.

So geistlich, so kirchlich, so durch und durch christlich Dante ist, so weltlich, ja so heidnisch erscheint uns Shakespeare. Es lagert über ihm etwas Nordisch-Berserkerhaftes, ein altgermanisches und altschottisches Heidenthum mit seinen Hexen, Gespenstern und unheimlichen Spukgestalten; und die Gespenster und Geister erscheinen nicht nur da, wo sie hingehören, nicht nur in der Abenddämmerung auf nebliger schottischer Heide und auf der nächtlichen Schloßterasse von Helsingör, sondern sie spuken aus dem Macbeth und dem Hamlet auch in den sonnigen Süden hinüber, in den Julius Caesar hinein. Mit dem Christenthum Shakespeare's scheint es etwas zweifelhaft zu stehen. Im König Lear kommt garkein Geistlicher oder Priester vor, wohl aber, wie im Macbeth, ein Arzt; im Hamlet treten zwar ein paar Priester auf, aber nur als Statisten, um beim Begräbniß der Ophelia einige ebenso intolerante als unbedeutende Worte zu sprechen. Es wird sogar noch heute darüber gestritten, ob Shakespeare eigentlich protestantisch und nicht etwa kryptischer Weise katholisch gewesen sei. Die Puritaner werden von ihm ebenso unglimpflich behandelt wie die römische Hierarchie, die Päbste und die Cardinäle; unter den zahlreichen Priestern, die in den Königsdramen auftreten, ist es fast nur der Erzbischof Cranmer in Heinrich VIII, der als frommgläubiger und würdiger Repräsentant der Kirche geschildert wird. Wie steht es überhaupt bei ihm mit der Religion? Was war Shakespeare? War er Skeptiker? War er Indifferentist? War

er abergläubisch? War er Fatalist? Glaubte er an eine göttliche Vorsehung und Weltregierung? oder an ein blindes, unvernünftiges, Gerechte wie Ungerechte gleichmäßig zermalmendes Geschick? Natürlich legt er seinen Personen, wenn es ihr Stand und Charakter verlangt, Gott, Christus, Engel und Heilige in den Mund, oder auch den Jupiter; er läßt sie beten, schwören, bereuen, fluchen, Buße thun, fromm sein oder gottlos sein; das ist Sache der dramatischen Charakteristik, Sache der künstlerischen Berechnung und Oekonomie; zuweilen ist es auch leere Formel; Richard III. schwört mit Vorliebe „bei Sanct Paul!" Aber hatte Shakespeare selbst persönlich, als Mensch eine Religion, an die er glaubte, und die der letzte Untergrund auch seines dichterischen Schaffens war? Spricht nicht aus ihm, zumal in seinen genialsten Schöpfungen, wie Hamlet und Lear, Pessimismus, Weltschmerz, Weltverachtung?

So knapp die Sprache Dante's ist, so üppig rankt sich die Sprache Shakespeare's. Dante meißelt seine Worte in Stein, Shakespeare gießt seine Gedanken aus verschwenderischem Füllhorn über uns aus. Beide Dichter denken in Bildern, nicht in vertrockneten Begriffen. Der Natur haben beide mit künstlerischem Blick ganz intime Züge abgelauscht. Shakespeare ist darin überraschend reich. Im Sommernachtstraum, als Theseus mit der Hippolyta vor Beginn der Jagd auf einem Waldhügel Umschau hält, und unten die losgekoppelte Meute bellend den Wiederhall erweckt, spricht er von einer neugezüchteten langohrigen Hunderasse:

> Weitmäulig, scheckig, und ihr Kopf behangen
> Mit Ohren, die den Thau vom Grase streifen.
>
> Act IV, Sc. 1.

Im Macbeth an dem Abend der Ermordung Banquos heißt es:

> Es dunkelt; müden Flugs eilt schon die Krähe
> Dem dohlenwimmelnden Gehölze zu.
>
> Act III, Sc. 2.

Ebendort kurz vorher:

Eh' die Fledermaus
Geendet ihren klösterlichen Flug,
Eh' auf den Ruf der dunklen Hekate
Der hornbeschaalte Käfer schläfrig summend
Die nächt'ge Schlummerglocke hat geläutet,
Ist eine That geschehn furchtbarer Art.

Act III, Sc. 2.

Die Gleichnisse, Bilder, Metaphern entströmen Shakespeare's Phantasie in solcher Fülle, daß seine Rede hie und da ganz über dem Boden der gemeinen Prosa schwebt und ihn kaum mit den Fußspitzen berührt.

Heinrich V. ruft den entlarvten Verschworenen zu:

Es fallen eure Gründ' auf euch zurück,
Wie Hunde, die den eignen Herrn zerfleischen.

Act II, Sc. 2.

Antonius, Cäsars Leiche den Blicken des Volkes enthüllend, spricht:

Hier, schauet! fuhr des Cassius Dolch herein;
Seht, welchen Riß der tück'sche Casca machte!
Hier stieß der vielgeliebte Brutus durch;
Und als er den verfluchten Stahl hinwegriß,
Schaut her, wie ihm das Blut des Cäsar folgte,
Als stürzt' es vor die Thür, um zu erfahren,
Ob wirklich Brutus so unfreundlich klopfte.

Act III, Sc. 2.

Zuweilen geräth der gedankenschwangere Bilderreichthum des in Bildern denkenden Dichters in ein Zuviel, in Gedankenhypertrophie und Superfötation. Aber besser das Zuviel als das Zuwenig, besser der Ueberreichthum als die Bettelarmuth.

Shakespeare umfaßt die ganze Menschheit. In seinen Dramen treten mehr als vierhundert Personen redend und handelnd auf; Personen jeder Gattung und aller Art; Männer und Frauen, Greise und Kinder, Könige, Priester, Narren, Helden und Memmen, zarte Jungfrauen und durchtriebene Buhlerinnen, Bediente,

Todtengräber, Ammen, Kupplerinnen, Gespenster und Hexen, Ehrenmänner und Schurken, Spießbürger und Aristokraten. Jede Person, zum mindesten jede irgendwie im Vordergrund stehende Person hat ihren individuellen Charakter, hat Fleisch und Blut und feste Knochen; nur die ganz untergeordneten Persönlichkeiten müssen, wie es sich gebührt, mit bloß typischer Charakterisirung vorliebnehmen. Seine Charaktere machen, weil ihre Eigenthümlichkeit absichtlich isolirt und mit größter Consequenz durchgeführt wird, den Eindruck psychologischer Präparate, denen man in Herz und Nieren sieht, an denen dieser oder jener Nerv bloßgelegt ist; den Eindruck übernormaler, übersteigerter Einseitigkeit. Aber der Dichter will es so, weil er der Menschheit im Spiegel ihre Tugenden und Laster in eigenster Gestalt zeigen will. Macht es etwa Molière nicht ebenso? Leidenschaftlich heiße Liebe mit ihrer überschwänglichen Seligkeit und bitteren Qual (Romeo und Julia), blinde, grünäugige Eifersucht der giftigen Verleumdung rettungslos preisgegeben (Othello), dämonischer, von einem dämonischen Weibe geschürter Ehrgeiz (Macbeth), tollkühner, unbesonnener Thatenmuth (Percy Heißsporn), unbändiger aristokratischer Stolz, Trotz und Uebermuth (Coriolan), grimmige, durch schwerste Enttäuschungen zum wilden Haß entflammte Menschenfeindschaft (Timon von Athen); der herzlose Wütherich und durch unerhörte Schandthaten, durch Ströme Blutes zum Königsthron emporklimmende Tyrann (Richard III.), der teuflische, verruchte Bösewicht (Jago im Othello, Edmund im Lear), der lautere, geradsinnige Ehrenmann (Brutus), der schlangenkluge, aalglatte Volksredner und Sophist (Marcus Antonius), der in Späßen und Witzeleien, Zoten und lachenden Cynismen unerschöpfliche Schlemmer und Zechcumpan (Falstaff), der wortreiche, wasserklare, wohlweise Höfling und Schwätzer (Polonius), der geniale, tiefsinnig grübelnde, vor lauter grübelnder Genialität und Selbstquälerei zum Handeln unfähige Prinz

(Hamlet)*), der von angeborener Königswürde verwöhnte, eigensinnige, kindisch unbesonnen handelnde königliche Greis, der dann auf furchtbare Art zum Märtyrer seiner Thorheit wird (Lear), — sie treten in übernormaler Größe vor uns hin, und wir erblicken es in einem kolossalen Hohlspiegel, was heimlich in der Brust der Menschheit schlummert, und was aus ihr werden kann. — Wo ist ein Dichter alter oder neuer Zeit, der eine Gestalt wie diesen Hamlet erschaffen hätte? Von den unzähligen Commentaren, die darüber geschrieben worden sind, erschöpft keiner das Räthsel, weil es unerschöpflich ist, wie das Räthsel der Menschenbrust selbst.

Wenn Dante von seinem Werke sagt „Gegenstand des Gedichtes ist der Mensch", so ist „der Mensch" auch Shakespeare's Gegenstand. Er umfaßt das ganze Menschenthum in allen seinen Tiefen und Höhen, durch alle seine Gefühle und Leidenschaften, durch alle Grade und Schattirungen der Intelligenz hindurch, vom seichtesten, trivialsten, sich durch seine Trivialität selbst verhöhnenden Alltagsgeschwätz und Gefasel hinauf bis zum Gipfel höchster Genialität, bis hinein in die Abgründe des Wahnsinns, und bis in jene unheimlich zweideutigen Grenzregionen, wo Vernunft und Wahnsinn, Witz und Verrücktheit herüber- und hinüberspielend ineinander übergehen. Bekannt und vielbewundert ist die Meisterschaft, mit der Shakespeare gewisse ungewöhnliche, abnorme Geistes-zustände der Natur abgelauscht hat. Lady Macbeth schlafwandelnd und schlafredend, mit offenen Augen träumend, Nichts von ihrer realen Umgebung sehend, durch ihre abrupten Worte grauenhafte Verbrechen halb verrathend; Ophelia, die über getäuschte Liebe und wegen der Ermordung des Vaters durch den Geliebten den

*) So macht Gewissen Feige aus uns allen;
Der angebornen Farbe der Entschließung
Wird des Gedankens Bläße angekränkelt.
Act III, Sc. 1.

Verstand verloren hat, lachend, Blumen streuend, mit Schilf geschmückt, Schelmenliedchen singend, Anspielungen auf Dieses und auf Jenes vermengend, sprunghaft Sinn, Unsinn und Tiefsinn durcheinandermischend; Hamlet, dessen simulirter Wahnsinn mit illusorischer Verkennung und Verwechslung der Personen so wunderbar getreu nachgeahmt ist, daß nicht nur Polonius, sondern auch andere Leute ihn für verrückt halten, daß man zeitweilig zweifelt, ob dies nicht wirklicher Wahnsinn sei, und der dann doch durch die angenommene Maske des Wahnsinns hindurch alle Personen seiner Umgebung mit Luchsaugen auf's schärfste beobachtet und erforscht.

„Zwar dies ist Wahnsinn, doch es hat Methode".

Lear, der in den Armen der Kindesliebe aus der geistigen Umnachtung erwacht, um nur noch furchtbarerem Unheil anheimzufallen. Und dann jene Scene während des tobenden Ungewitters in der Hütte auf der Heide, wo der wahnsinnige Lear, der berufsmäßige Narr und der verstellte Besessene, Edgar, durcheinander sprechen. — Irrenärzte, wissenschaftliche Pathologen der Seele staunen und suchen, genau so wie bei ihren wirklichen Patienten, nach der richtigen Diagnose. Ich kenne nur eine einzige dramatische Scene, in der ein anderer Dichter hierin den Shakespeare erreicht: die Kerkerscene am Schluß des ersten Theils von Goethe's Faust. Geknickte Herzen, aus den Fugen gegangener Verstand, Irresehen, Irrereden — in erschütternder Naturwahrheit.

„O, what a noble mind is here o'erthrown!"

Wer das beobachtet, das erlauscht, das erdichtet, der hat nicht nur das tiefste Verständniß, sondern das tiefste Herz, das tiefste Mitgefühl für das Schicksal der Menschheit.

Eines haben Dante und Shakespeare bei aller ihrer klaffenden Heterogeneität miteinander gemeinsam: Beide sind Weltdichter; sie haben Welthorizont; sie umfassen das Schicksal der ganzen Menschheit und ihr Verhältniß zur Weltordnung. Man darf wohl sagen:

Dante übt ein transſcendentes Weltgericht aus, Shakeſpeare ein immanentes Weltgericht; und dies geſchieht mit ſchrankenloſer Genialität. Wenn man jedoch unter „poetiſcher Gerechtigkeit" dies verſtehen wollte, daß jeder Frevel beſtraft, jedes Verdienſt belohnt, jede Schuld geſühnt und gerächt, und ſo vor unſeren Augen das ſittliche Gleichgewicht wiederhergeſtellt würde, ſo iſt von einer ſolchen bei Shakeſpeare nur hie und da eine Spur aufzufinden. Shakeſpeare nennt das Gute gut, das Schlechte ſchlecht; und er nennt ſie nicht nur ſo, er ſtellt ſie beide concret und eindringlich genug vor unſere Augen hin; er hält der Menſchheit ſeinen vergrößernden Spiegel vor und zeigt uns darin, wie menſchliche Charaktere, menſchliche Leidenſchaften ſich naturgemäß nach der guten oder ſchlimmen Seite hin entwickeln. Wo und wie aber nach ſeiner perſönlichen Ueberzeugung ein ſchließlicher Ausgleich aller Ungerechtigkeiten ſtattfinden ſoll und wird, über dieſe metaphyſiſche Frage ſchweigt er. Hier lagert über dem großen Dichter ein unaufgehelltes Dunkel.

XIX.

Ob die Theorie des Tragiſchen und der Tragödie von den Tagen des Ariſtoteles an bis auf Corneille, von dieſem bis auf Leſſing, auf Schiller, Goethe und ihre zahlreichen Nachfolger hin einen weſentlichen, principiellen Fortſchritt gemacht hat, das bleibt trotz aller feinen, in die Breite wie in die Tiefe gehenden Erörterungen des Themas ſtreitig und zweifelhaft. Ueber Sinn und Bedeutung des ἔλεος und des φόβος, die nach Ariſtoteles von der Tragödie erregt werden, über die κάθαρσις τῶν τοιούτων παθημάτων, die daraus hervorgeht, und über die Schuld oder den Fehler (ἁμαρτία) des Helden, deren es nach Ariſtoteles bedarf, wenn das über ihn hereinbrechende Unglück tragiſch wirken, nicht aber einfach Entſetzen und Abſcheu erwecken ſoll, ſind Commentare über Commentare geſchrieben und viele geiſtreiche, richtige

oder unrichtige Bemerkungen gemacht worden. Manche haben die Definition des Ariſtoteles für veraltet, überwunden und zu eng gefaßt erklärt. So z. B. Joh. Volkelt in ſeiner trefflichen „Aeſthetik des Tragiſchen", die bei umfangreicher Beleſenheit eine Menge von Arten und Unterarten des Tragiſchen unterſcheidet und mit ihren Eintheilungen hie und da bis in's Mikroſkopiſche hinuntergeht. Mag ſein! Es kommt viel auf die Interpretation an; und die Worte des Ariſtoteles ſind, wie die Erfahrung lehrt, elaſtiſch genug, um gar Mancherlei in ſich aufzunehmen.

Grundvorausſetzung und Fundament des Tragiſchen iſt die Sympathie. Der vollſtändig Sympathieloſe, d. h. der reine Egoiſt, würde zum Verſtändniß und Genuß einer Tragödie abſolut unfähig ſein; ebenſo wie der Taube zum Hören, der Blinde zum Sehen unfähig iſt. Ungeachtet aller Intelligenz, ungeachtet feinen äſthetiſchen Geſchmacks in äußerlichen Dingen, ungeachtet des Vermögens die Correctheit oder Incorrectheit einer Statue, eines Gemäldes, einer muſikaliſchen Compoſition nach den Regeln der Anatomie, der Perſpective, der Harmonielehre haarſcharf zu erkennen, würde dem vollkommenen Egoiſten alles Tragiſche in der Kunſt wie im Leben durchaus unverſtändlich ſein. Sympathie iſt jenes wunderſame Gefühl, welches uns über uns ſelbſt hinaus mit anderen Menſchen, mit Thieren, mit allen Lebendigen in eine innerliche myſtiſche Beziehung ſetzt und, vom Verſtändniß phyſiognomiſcher Aeußerungen beginnend, bis in die geheimſten Tiefen ihres Weſens wie auch unſeres eigenen Weſens eindringt. Das Lachen ſteckt bekanntlich an; und das Weinen ebenſo. Der Unbetheiligte, der einen Anderen herzlich lachen ſieht, lächelt unwillkürlich, ja er lacht ſelber mit. Wer einen Anderen bitterlich weinen ſieht und jammern hört, deſſen eigenes Antlitz zieht ſich in ſchmerzliche Falten, und Thränen quellen ihm empor. Man könnte dies mit phyſiologiſcher Wendung „Nachahmungsbewegung, Nachahmungsreflex" nennen; und das mag

richtig sein. Aber die Sache greift tiefer und enthält in der That ein Mysterium. Der Hund und sein Herr blicken sich gegenseitig an und verstehen einander in Freude wie in Schmerz; Seele dringt zur Seele. Mitlachen, Mitweinen, Mitfreude, Mitschmerz, Mitgefühl, universelle Sympathie, die über das individuelle Selbstbewußtsein und Selbstgefühl hinaus, in das fremde Bewußtsein hinübergreift und den Einzelnen mit der Gesammtheit aller Lebewesen zu einer mystischen Einheit verschmilzt, ist in metaphysischer Hinsicht ein teleologischer Kunstgriff der Natur. Wie dieses metaphysische Mysterium zu verstehen sei, das entzieht sich der empirischen Erkenntniß. Aber hier liegt die Basis und Wurzel *des Tragischen*. Wir sehen im wirklichen Leben oder auf der Bühne, wie ein strebender und handelnder Mensch mit irgendwelchen Mächten in Conflict geräth und bei dem Kampf gegen sie nicht siegt, sondern unterliegt. Dies ruft unser Mitgefühl, ἔλεος, hervor. Sein Unterliegen braucht nicht gerade der Tod zu sein; er kann, wie Tasso, nach der Niederlage weiterleben; aber sein Unterliegen als solches ist *tragisch*. Wir bedauern ihn. Die Mächte, denen der tragische Held unterliegt, sind in der Regel *äußere* Mächte, also die entgegengesetzten Bestrebungen anderer Menschen, der Haß der Feinde, oder der Neid der Götter, oder der Gewaltwille eines Tyrannen und dergleichen mehr. Jedoch kommen auch rein *innere*, im eigenen Wesen des Helden selbst verborgene Mächte hinzu, beispielsweise ein innerer Zwiespalt mit sich selbst, ein Widerspruch zwischen Wollen und Können, ein Streit zwischen Kopf und Herz, ein schmerzliches Weder-Noch, die qualvolle, grübelnde Unfähigkeit zum Entschluß. Furchtbare innere Seelenkämpfe können wir mit ansehen; und wir empfinden sie mit. Die Elasticität des menschlichen Gemüths ist im allgemeinen recht groß und reicht sehr weit; sie geht zuweilen in's Unglaubliche. Es kann von den Schlägen des Geschicks zusammengeschlagen werden bis zum Niederliegen, und es erhebt sich

doch wieder, wie eine vom Sturm gebogene Weidenruthe oder wie ein vom Regenguß niedergeschlagenes Getreidefeld. Aber es gibt gewisse Elasticitätsgrenzen, jenseits welcher, wenn sie überschritten sind, ein Sprung, ein Riß, ein Bruch eintritt, — Wahnsinn, geistige Umnachtung, oder Tod, oder Selbstmord, oder völlig geknickte, lebendig-todte Resignation. — Aeußere und innere Mächte also, Charaktere, Situationen, verhängnißvolle Irrthümer und Mißverständnisse, unglückliche Zufälle, die Feindschaft der Gegner, der eigene Fehlgriff des Helden, seine überstürzte Voreiligkeit oder sein unschlüssiges Schwanken und Zögern führen die tragische Katastrophe herbei. Wir sehen den ganzen Verlauf der Begebenheit mit wachsender Spannung an; wir nehmen Theil, wir bemerken, daß ein drohendes Schicksal sich zusammenballt, wir hoffen, wir fürchten, wir zweifeln; — mit einem Male bricht das Unglück herein; der Zusammenbruch ist furchtbar, und wir fühlen uns auf's tiefste erschüttert. Der Mensch hat ein angeborenes Naturrecht auf Leben und auf Freude; und vom Schicksal wird es unbarmherzig vernichtet und zerstört! — Das ist *das Tragische*. Das sind die tragischen Gefühle des φόβος und des ἔλεος.

Was die Lehre des Aristoteles betrifft, daß der Held selbst durch einen Fehler oder eine Schuld (ἁμαρτία) das Unglück veranlaßt haben müsse, wenn der Eindruck des Tragischen erweckt, nicht aber bloßes Entsetzen hervorgerufen werden solle, so ist dies häufig bestritten worden. Aber man muß bedenken, daß die „tragische Schuld" durchaus nicht immer eine *ethische* Schuld, ein Frevel, eine Sünde, ein Verbrechen zu sein braucht; es kann auch eine Thorheit, ein unpraktischer Mißgriff, eine Unbesonnenheit, ein dummer Streich sein, — wie im König Lear und in Goethe's Egmond oder in Otto Ludwig's „Erbförster". Ἁμαρτία heißt ein Fehler; und die *ethische* Schuld ist nur ein besonderer Specialfall der tragischen Schuld. Obwohl die vom Tragischen in uns erregten ästhetischen Gefühle ganz unmittelbar mit der

Ethik und dem ethischen Werthurtheil benachbart sind, so ist doch die Reduction der Moral auf Aesthetik ebenso unrichtig wie die Reduction der Kunst auf Moral. — Gerade O. Ludwig's „Erbförster" kann als eminentes Beispiel betrachtet werden. Selten ist das tief Tragische in seiner schrecklichen Gestalt so erschütternd zur Darstellung gekommen wie in diesem Drama, einem in seiner Art ganz gewaltigen Trauerspiel. Dieser furchtbare Zusammenbruch einer ganzen Gesellschaft tüchtiger, guter, nur etwas zu leidenschaftlicher Menschen, dieses bis zum Wahnsinn treibende Geschick, ganz natürlich hervorgehend aus einem geringfügigen Streit um ein erbärmliches Bagatell, genährt durch unberechenbare Zufälle und Irrthümer, zeigt uns einerseits das objective Wesen des Tragischen in seiner ganzen Größe und erregt andererseits im höchsten Grade die tragischen Gefühle Furcht und Mitleid, φόβον καὶ ἔλεον. — Ueberhaupt, dieser Dichter hat eine tiefe Seele. Die psychologische Feinmalerei, die Schilderung des Vibrirens der Leidenschaften und Gedanken, — das ist es, was bei O. Ludwig unfehlbar packt, ergreift, fesselt und rührt.

Was die „κάθαρσις τῶν τοιούτων παθημάτων" anbelangt, so hat vorlängst Jac. Bernays folgende ungemein einleuchtende Erklärung gegeben. Mitleid und Furcht sind πάθη, d. h. momentane Gemüthserschütterungen, vorübergehende Affecte; sie sind aber nicht παθήματα, nicht dauernde Gemüthsdispositionen. Für diese dauernden Gemüthsdispositionen, Gemüthsanlagen, welche man im Deutschen Mitleidigkeit und Furchtsamkeit oder Hang zum Mitleid und Hang zur Furcht nennen würde, fehlt es in der griechischen Sprache an entsprechenden Ausdrücken. Wenn daher Aristoteles sagt, die Tragödie sei „μίμησις πράξεως σπουδαίας — — δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν", so bedeutet dies: „sie ist Nachahmung oder Darstellung einer ernsten Handlung, welche durch Erregung von Furcht und Mitleid eine Reinigung und Heilung von Mitleidigkeit und

Furchtsamkeit bewirkt". Diese Interpretation scheint zutreffend zu sein. Die Tragödie wirkt auf psychologischem Gebiet ähnlich wie in der Natur ein gewaltiger Orkan und Gewittersturm. Am Horizont ballt sich ein Gewitter drohend zusammen; schwer zieht es heran; der Sturm beginnt, wirbelt Staubwolken auf, knickt und entwurzelt Bäume; Alles flüchtet und sucht sich zu retten; Platzregen gießt herab; das Gewitter entläd sich gewaltig mit Blitzen und Donnerschlägen; dann zieht es vorüber; die Luft ist gereinigt; die Vögel singen wieder und man athmet frei auf. Ebenso erregt die Tragödie in der Brust des theilnehmenden Zuschauers einen inneren Sturm der Affecte. Ein Unglück ballt sich vor unseren Augen drohend zusammen; es zieht heran und bricht herein; Furcht und Mitleid bis zu tiefster Erschütterung werden wild erregt; sie explodiren und toben sich aus; und wenn die Katastrophe vorübergezogen ist, fühlt sich das Gemüth von diesen Affecten gereinigt; wir athmen frei auf und blicken in ernster Stimmung dem abziehenden Unwetter nach, über dem sich vielleicht der farbige Bogen des Friedens wölbt. So mag es sein! Das Gefühl der Befreiung, der Reinigung, der Entlastung und des Wiederaufathmens nach dem Austoben der Affecte, — das ist die tragische Katharsis. Indessen erschöpft ist hiermit das Wesen der tragischen Katharsis noch nicht. Es kommt noch etwas Weiteres hinzu. Etwas, das über das Einzelschicksal der Personen und über die Köpfe der Individuen, ja über den Sieg oder Untergang ganzer Völker hinausreichend sich auf das Gesammtschicksal der Menschheit überhaupt bezieht. Bewußter oder unbewußter Weise erinnert uns jede Tragödie an die Schranken der Menschheit im Allgemeinen, denen jeder Einzelne, der Größte wie der Kleinste, unterworfen ist; und es ist eine verschlungene Mannigfaltigkeit genereller Gedanken, die als Nachwirkung der Tragödie unseren Kopf durchwogt. Aufforderung, sich über individuelles Unglück mit dem Hinblick auf das Schicksal der ganzen Menschheit zu trösten; Auf-

forderung, gerechter gegen unsere Mitmenschen zu sein, als es der blinde unvernünftige Zufall ist; Aufforderung, den Weltlauf nach Kräften zu verbessern; Forderung ewiger Gerechtigkeit, eines sittlichen Weltgerichts; universelle Sympathie, tiefes, reines, selbstloses Mitgefühl mit allen Lebenden, allen Fühlenden, allen Leidenden; — solche ganz allgemeine Gedanken und Empfindungen klingen als Wirkung der Tragödie nach in Kopf und Herz. In solchen Gedanken, die sich mannigfaltig durcheinandermengen, von denen bald der eine, bald der andere vorwiegt, der eine oder der andere abwechselnd erklingt, vollendet sich in höherem Sinn das Wesen der tragischen Katharsis.

XX.

Im Hintergrund aller tragischen Conflicte, tragischen Schicksale und tragischen Katastrophen lauert dunkeläugig ein metaphysischer Gedanke, der hie und da bei einzelnen der größten tragischen Dichter deutlich zum Durchbruch und Vorschein kommt.

Die ganze Stellung des Menschen in der Natur und in der Weltordnung ist eine wesentlich tragische. Nicht etwa nur deshalb, weil der Mensch allein von allen Wesen den sicheren Tod vor Augen sieht, und weil er allein ein Heer von Gefahren, Uebeln, Qualen um sich erblickt, deren Bewußtsein den Thieren gänzlich fehlt. Sondern noch aus einem ganz anderen Grunde. Der Mensch ist ein Mittelwesen und weiß es, daß er dies ist. Er sieht sich gleichsam in der Mitte zwischen Thier und Gott; er kennt seine Grenzen und kann nicht darüber hinaus. Er ist den Thieren über den Kopf gewachsen und hat doch Göttlichkeit, göttliche Vollkommenheit nicht erreicht; er weiß es, daß er sie nie erreichen kann. Er erhebt sich durch Sprache, Vernunft, Kunstfertigkeit, Geistesbildung, Naturbeherrschung weit über alle seine animalischen Mitgeschöpfe; er hat Ideale, während kein anderes irdisches Geschöpf Ideale hat, und er sieht zugleich ein, daß er

immer trotz allen heißen Strebens hinter seinen Idealen zurückbleibt. Er bringt es zur Wissenschaft, zur Kunst, zu sittlicher Cultur; aber er erkennt zugleich, daß er immer unvollkommen bleiben *muß*. Er blickt aus der Vogelperspective auf die unter ihm stehenden Geschöpfe hinunter und aus der Froschperspective in's Unendliche hinauf. Er allein von allen uns bekannten Creaturen ist in dieser wahrlich nicht beneidenswerthen Lage bewußter Begrenztheit, bewußter Unvollkommenheit; ohne Mitwisser, ohne Mitfühler. Er fühlt sich, ganz auf sich selber angewiesen, einsam und vereinsamt in der Weltordnung. Er weiß, daß er nicht allwissend, nicht allmächtig, und noch weniger heilig ist. Gesetzt aber, es würde ihm Allwissenheit verliehen, so wäre diese *ohne* gleichzeitige Verleihung der Allmacht das unheilvollste, schrecklichste Geschenk. Wirkliche, eigentliche, allesdurchdringende, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zumal umfassende Allwissenheit *ohne* Allmacht wäre unerträglich, wäre das zum höchsten Gipfel potenzirte Schicksal der Kassandra. Er stammt aus dem Unbekannten und geht wieder in's Unbekannte zurück. Er fühlt sich verlassen und als Fremdling in der Welt.

Das Loos der Menschheit ist ein *tragisches* Loos. Nicht Sentimentalität, nicht krankhafte Hyperästhesie, nicht maaßlose Begehrlichkeit und transscendenter Eudämonismus ist es, nicht pessimistischer Weltschmerz, nicht „Lust mit seinem Gram zu spielen", wenn er sich wegen seiner überthierischen und untergöttlichen Amphibiennatur und Zwitterbeschaffenheit selbst bemitleiden muß. Heiterkeit, Scherz, Humor, Lebensgenuß, Ironie sind nur Episoden, vorübergehende Tröstungsmittel auf dem dunklen Hintergrund jener Tragik des Menschenloses, deren Bewußtsein tieferen Geistern unauslöschlich innewohnt. Deutlicher oder undeutlicher ist es, ganz abgesehen von Noth und Tod, von persönlichem Leid und Schmerz, eben dieses allgemeine Bewußtsein menschlicher Begrenztheit, welches zuletzt der tragischen Dichtung zu Grunde liegt

und bei den größten Dichtern und Künstlern, wie Shakespeare, Goethe, Beethoven, zu erschütterndem Ausdruck gelangt.

XXI.

Der Satz, daß die Musik Nachahmung und Ausdruck der Gefühle sei, ist durchaus nicht neu, sondern sehr alt; er wird schon von Platon ausgesprochen mit den Worten: „ἡ τῶν μέλων κίνησις μεμιμένη τὰ τῆς ψυχῆς παθήματα — —“ (De legibus, II. conf. De republica, III, 398—399). Er wird von Aristoteles wiederholt und genauer ausgeführt, indem Aristoteles sagt: „die Rhythmen und Melodieen enthalten Nachahmungen von Zorn und Sanftmuth, von Tapferkeit und besonnener Gemüthsruhe, sowie auch von ihrem Gegentheil, überhaupt Nachahmungen von Gemüthszuständen jeder Art“ (ἔστι δὲ ὁμοιώματα μάλιστα παρὰ τὰς ἀληθινὰς φύσεις ἐν τοῖς ῥυθμοῖς καὶ τοῖς μέλεσιν ὀργῆς καὶ πραότητος ἔτι δ' ἀνδρίας καὶ σωφροσύνης καὶ πάντων τῶν ἐναντίων τούτοις καὶ τῶν ἄλλων ἠθικῶν. Polit. VIII, c. 5). Dieselbe Ansicht findet man in Euklid's Εἰσαγωγὴ ἁρμονική, in des Ptolemaeus Büchern über die Harmonie und anderwärts. Auch Kepler steht auf diesem Standpunkt; er sagt: cantus ipsius affectuumque qui cantus species sequuntur, proportionalia sunt elementa, totidem fere numero utrinque. Harmonia Mundi, III, 15. Da aber diese Ansicht häufig auch angezweifelt und neuerdings von formalistischen Aesthetikern, namentlich von Hanslick, ausdrücklich bestritten worden ist, so habe ich sie gegen solche Angriffe vertheidigt und mit Hülfe einer genetischen Deduction sowie mit Hülfe eines psychologischen Experimentes sichergestellt. (Analysis der Wirklichkeit, 2. Aufl., S. 625 ff.; 3. Aufl., S. 659 ff.). Die Richtigkeit dieser Ansicht leuchtet am deutlichsten ein, wenn man auf den Ursprung der Musik, auf die Urmusik zurückgeht; diese aber ist: der menschliche Gesang.

Mit Geigen und Flöten, mit Hörnern und Bäſſen, mit Pauken und Poſaunen, mit der ganzen Klangfülle und Pracht des Orcheſters dringt die Muſik auf uns ein; oder ſie ertönt auf dem gewaltigen Kircheninſtrument der Orgel mit allen ihren Stimmen und Regiſtern von den Contrabaßtönen bis zur vox angelica hinauf. Sie überraſcht und bezaubert durch die Mannigfaltigkeit ihrer verſchiedenen Klangfarben, Klangmiſchungen, Klangcombinationen. Aber dieſe Klangeffecte und Klangunterſchiede des wogenden Tonmeers, obwohl keineswegs auf bloßen Sinnenreiz und Ohrenkitzel berechnet, ſondern von tieferer Bedeutſamkeit, ſind doch nicht das Weſentliche, Weſenhafte, Eſſentielle in der Muſik; vielmehr wird das *Weſen* einer Compoſition ſchon durch das Streichquartett wiedergegeben, ja es liegt ſchon im einfachen Clavierauszug enthalten. Grundbeſtandtheile der Muſik ſind Rhythmus, Melodie und Harmonie. Der Rhythmus, der auch *ohne* muſikaliſche Töne, etwa durch Trommelſchläge, angegeben werden kann, iſt der Pulsſchlag im Körper der Muſik. Melodie und Harmonie kommen zu dem Rhythmus, der auch die verſificirte Poeſie beherrſcht, als das ſpecifiſch Muſikaliſche hinzu. Schon der bloße Rhythmus als ſolcher markirt nun, jenachdem er langſam oder ſchnell, getragen oder eilig, jambiſch oder trochäiſch, daktyliſch oder anapäſtiſch iſt, eine gewiſſe Stimmung und Bewegung des Gemüths; dieſe Gemüthsverfaſſung aber wird durch Melodie und Harmonie beträchtlich vertieft und genauer charakteriſirt, indem das Steigen und Sinken des Tones ein Steigen und Sinken des Gefühls zur Folge, reſpective zur Urſache hat, die Conſonanz oder Diſſonanz der Töne befriedigt oder mißfällt, jedes Intervall, jeder Accord einen eigenthümlichen Eindruck macht und Gefühlswerth hat, z. B. der Mollaccord elegiſch und ſchwermüthig, der Duraccord gehoben und freudig ſtimmt. Tact, Tempo und Tonart, Aufſteigen oder Abſteigen, Anſchwellen und Abklingen des Tones, enge oder weite Harmonie, Länge oder Kürze der melodiſchen

Perioden, gänzliche Vermeidung oder absichtliche Anhäufung von Dissonanzen, Auswahl von sanften oder energischen Klangfarben, — kurz Alles wird determinirt durch die im allgemeinen herrschende Grundstimmung des Gemüths und die auf diesem Hintergrund auf- und niederwogende Dynamik heitrer oder ernster, freudiger oder schmerzlicher Affecte, welcher das Musikstück Ausdruck geben soll; und die Gefühle, die der Componist ausdrückt, klingen in der Brust des empfänglichen Zuhörers echoartig wieder. Gemüthsruhe oder unruhige Hast, lachender Jubel oder tiefe Trauer, in weite Fernen strebende Sehnsucht oder brütende Melancholie, wilde unglückselige Leidenschaft oder die ernsten Tröstungen, Mahnungen und Warnungen der Kirche erhalten in jenen Elementen und Merkmalen der Musik ihren unmittelbaren, unzweideutigen Ausdruck. Jede Vertauschung, jede falsche Anwendung dieser Ausdrucksmittel wird als Absurdität, eventuell als Lächerlichkeit empfunden, wie wenn man etwa eine Kirchenmusik im Walzertact componiren, oder einen Trauermarsch im eiligsten Tempo herunterspielen wollte. Nehmen wir z. B. jenen gesungenen Monolog, jene furchtbare Arie des Don Pizarro im ersten Act des Fidelio, worin er den Entschluß zur Ermordung des Florestan verkündigt. Diese wild aufsprudelnde, rollende Begleitung — wie unmittelbar läßt sie uns den in der Brust des Mörders auf- und niederwogenden Sturm der Affecte mitempfinden; Furcht, Schreck, Haß, wilde Feindschaft, blutige Rachgier kochen und brodeln durcheinander, bis hin zu den mit gellender Wucht herausgestoßenen Worten:

„Und ihm in's Ohr zu schrein:
Der Sieg, der Sieg ist mein!"

Nichts, keine Worte und kein Bild, ist im Stande, den bildlosen Sturm der Affecte, die gestaltlos unsichtbare, aber gewaltige Dynamik der Gefühle und Leidenschaften an sich direct wiederzugeben. Die Musik aber kann es; und sie thut es, hier wie in unzähligen Fällen. Musik ist Μίμησις des gestaltlosen Gemüths-

lebens, bildloſes Abbild des Allerrealſten in der Menſchenbruſt. Daß der Componiſt dabei die Regeln der Harmonielehre zu befolgen hat, verſteht ſich von ſelbſt; ebenſo wie es ſich von ſelbſt verſteht, daß der Poet die Regeln der Grammatik zu befolgen hat. Aber durch Harmonielehre wird man nicht zum Componiſten, wie man durch Grammatik nicht zum Dichter wird. Auch gibt es in der Muſik leere Phraſen; wie es in der Poeſie ebenfalls leere Phraſen gibt.

Gehen wir nun noch weiter auf das Urſprüngliche zurück, ſo gilt ganz allgemein der Satz des Ariſtoteles: ἔστι μὲν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα. De Interpretatione, c. I. Durch die Stimme und in der Stimme äußert ſich beim Thier wie beim Menſchen unwillkürlich der Affect. Das laute Lachen und laute Weinen ſind tönende, tönendgewordene Affecte, die man unmittelbar *verſteht*. Jauchzen, Jubeln, Schluchzen, Jammern und Wehklagen, der Freudenſchrei und der Schmerzensſchrei — das ſind Laute, die *nicht Worte* ſind, nicht Sprachtheile, nicht Ausdruck von Begriffen, von Urtheilen, von Gedanken, ſondern unmittelbarer und unmittelbar verſtändlicher *tönender Ausdruck des Affects*. Ebenſo das *Singen* ohne Worte, das Summen einer momentan entſtehenden Melodie, mit welcher der Menſch, ohne zu wiſſen warum, einer ihn beherrſchenden Gemüthsſtimmung Luft macht. Es iſt ein Naturproduct. Gerade *Dieſes* nun, künſtleriſch ausgebildet, iſt — *die Muſik*. Sie klagt, ſie weint, ſie jauchzt, ſie jubelt, ſie ſchluchzt, ſie träumt, ſie raſt, ſie tanzt, ſie ſcherzt, ſie ergreift ohne Worte unſer Herz und lenkt es auf der großen Scala der Affecte hinauf und hinab; ſie tröſtet, ſie beruhigt, ſie ſtillt, ſie heilt, ſie verſöhnt; ſie gießt Oel in's Feuer oder Balſam in die Wunden; ſie erhebt uns auch in's Unendliche hinauf.

Urmuſik iſt und war von jeher der *menſchliche Geſang*, der anfangs, wie das Lied des Vogels, *ohne Worte* geſungen,

nicht Gedanken, sondern Gefühle ausdrückt und aus natürlichen Affectlauten entsprungen ist. Erst später hat sich aus dem menschlichen Gesange einerseits die auf einen sprachlichen Text componirte Vocalmusik, andererseits die reine wortlose Instrumentalmusik hervorentwickelt. Die Instrumente, die man erfand, dienten theils zur Imitation des Gesanges, so die Rohrpfeife und die Flöte; theils zur Begleitung des Gesanges, so die κιθάρα, die Lyra und die Harfe. Das Wesen der Sache aber ist dasselbe geblieben.

Was also die Musik darstellt, nachahmt und dem Empfänglichen kundgibt, sind — (abgesehen von der episodisch auftretenden Tonmalerei) — nicht, wie in den bildenden Künsten, irgendwelche Objecte, nicht äußere Gegenstände; es ist etwas lediglich Subjectives, Innerliches; es ist das reine Pathos ohne Vorstellungen; es ist das geheime Gemüthsleben ohne Bild. Daher denn auch derselben Melodie, derselben musikalischen Composition ganz verschiedene Texte untergelegt werden können, wofern nämlich diese Texte dieselben Gemüthsstimmungen, dieselbe Reihe von Affecten hervorzurufen geeignet sind.

XXII.

Trotz der Subjectivität und Innerlichkeit aller Musik überhaupt kann doch in einer gewissen relativen Bedeutung ein Unterschied zwischen objectiver Musik und subjectiver Musik gemacht werden. Um es an extremen Beispielen aufzuweisen, so vergleiche man Joh. Seb. Bach mit Fr. Chopin, etwa Bach's Präludien mit Chopin's „Préludes"; da hat man diesen Unterschied. Objective Musik erscheint als ein leidenschaftsloses Spiel der Töne nach den allgemeingültigen Gesetzen der Harmonielehre und Contrapunktik; subjective Musik hingegen als leidenschaftlich affectvoller Erguß rein persönlicher, individueller Gemüthserregung. Ich denke z. B. an Bach's „Chromatische Phantasie", ein eminent vornehmes, im

höchsten Grade nobles, dabei aber völlig leidenschaftsloses Musikstück; frei von allem Pathologischen, von jedem sentimentalen Gewinsel; rein objectiv, unromantisch, klassisch; wie ein ruhig gleichmäßiger Passatwind, der über das weite Meer der Töne dahinstreicht und Wellen auf Wellen kräuselt; Alles darin edel und rein, von erhabener Objectivität; Natur, aber höhere Natur; Nichts Willkürliches, und doch durchaus originell; Alles so, als könnte es nicht anders sein, der inneren ewigen Gesetzmäßigkeit der Tonwelt gemäß; mehr Entdeckung als Erfindung. Und dem gegenüber Chopin! Man kann sich keinen schärferen, diametraleren Gegensatz denken als den zwischen Bach und Chopin. Bach durch und durch kerngesund, in sich befestigt, in sich gesättigt, grundgediegen, beruhigt und beruhigend, höchst normal; er trägt seinen Schwerpunkt in sich und ist von großartig imponirender Gesetzmäßigkeit. Chopin durchaus pathologisch, nervös überreizt, unbefriedigt, abnorm, un homme déséquilibré, von Leidenschaftlichkeit zerfressen und durchwühlt; Alles an ihm krankhaft, aber wunderschön; wie eine Kleopatra mit der Giftschlange an der Brust. Das sind exempla illustria; das ist der große Gegensatz und Unterschied zwischen objectiver und subjectiver Musik. — Die rein formalistischen Aesthetiker, wie Hanslick, von denen der Satz, daß die Musik Nachahmung und Ausdruck der Gefühle sei, ausdrücklich bestritten wird, könnten sich auf die objective Musik und auf Bach berufen. Denn was haben seine höchst objectiven Fugen, Präludien, Suiten und Concerte mit dem subjectiven Spiel individueller Affecte und Leidenschaften zu thun? — Indessen inhaltsleer, das heißt ohne Gefühlsgehalt, bloße Tonarchitektur und neutrale Tonspielerei, ohne das Substratum einer zum Ausdruck gebrachten Gemüthsstimmung sind die Bach'schen Compositionen denn doch wahrlich nicht. Diese wuchtigen, mächtig durch die Kirchenhalle dröhnenden Anfangsaccorde, diese majestätischen Tonschritte, Läufe, Figuren, Triller, diese kunstvolle, rosettenartige

Verschlingung der Stimmen, die nacheinander in verschiedener Höhe mit demselben Thema einsetzen und sich verflechten, bis das bewegte Aufundab der Töne sich mehr und mehr seinem Ziel annähert, sich beruhigt und dann endlich nach einigen weiteren Tonschritten in einem mächtigen Schlußaccord lang austönt, — was sind sie denn? was wollen und leisten sie denn? Ein solches Tonwerk, welches sich bei eingehender ästhetischer Analyse in zahlreiche einzelne Gefühlswerthe zerlegen ließe, — ein solches Tonwerk mit seiner grandiosen Regelmäßigkeit und Ordnung bringt als Ganzes eine Gemüthsstimmung eigenthümlicher Art hervor, eine Gemüthsstimmung, die sich von den ganz anderen Stimmungen und Affecten eines kriegerischen Marsches, einer sehnsüchtig schmachtenden oder glühend werbenden Liebesarie, eines träumerischen Notturno, oder eines übermüthig lustigen Wein- und Zecherliedes auf höchst charakteristische Weise scharf unterscheidet. Erbauung, Erhebung, Versenkung in ein Reich ewigwaltender Gesetzlichkeit, — mit solchen Worten lassen sich die Gefühle andeuten, in die uns eine solche Bach'sche Composition versetzt, und bei deren Mangel sie zum ästhetischen Adiaphoron, zur leeren Null herabsinken würde.

Was wäre Musik, die uns Nichts sagen will? Nichtssagend wäre sie.

Genau so, wie die Wortsprache Gedanken ausdrückt, Gedanken mittheilt, Gedanken hervorruft, genau so soll und will die Musik, die Tonsprache Gefühle ausdrücken, Gefühle mittheilen, Gefühle hervorrufen. Musik ist nur Gespenst, unsichtbares schwebendes Luftgespenst, tönende Fata Morgana; aber das allerrealste unter sämmtlichen Gespenstern, die da zwischen Himmel und Erde leben; mächtig aus dem Herzen hervordringend, ungreifbar mächtig unser Inneres ergreifend, unser Nervensystem erschütternd; alle Akustik und Harmonielehre — nur Mittel zum Zweck der magischen Fernwirkung von Herz zu Herz.

Uebrigens ſei hier auf eine kleine Compoſition von Chopin hingewieſen, worin dieſer abſichtlich und mit vollendeter Meiſterſchaft den ſcharfen Contraſt ſubjectiver und objectiver Muſik, in dem oben angegebenen Sinne, zu Gemüthe führt. Es iſt das Notturno in G-moll op. 37, no. 1; dreigliedrig gebaut. Anfangsſatz und Schlußſatz rein ſubjectiv, der Mittelſatz aber objectiv. Zuerſt ringende, wild verzweifelte, troſtloſe Leidenſchaft; dann in herrlichen, wie von Paleſtrina geſetzten Accordfolgen die tröſtende, mahnende, drohend warnende, dann wieder tröſtende Stimme der Kirche; zuletzt neu ſich aufbäumende, verzweifelt abwehrende, endlich zu trotzigem Entſchluß gelangende Leidenſchaft.

Die langathmigen, langausgeſponnenen, tiefſinnigen und tiefempfundenen Themata Beethoven's eröffnen Ausblicke in ungeahnte Weltfernen, Einblicke in ungeahnte Herzenstiefen, Geheimniſſe und Abgründe des menſchlichen Gemüths. Apokalyptiſche Enthüllungen.

XXIII.

In der großen Leonorenouvertüre Nr. 3 ſchildert Beethoven den Verlauf eines ganzen Dramas; in der Coriolanouvertüre dagegen wird nur eine einzige Scene, die Hauptſcene des Dramas geſchildert, nämlich das entſcheidende Geſpräch zwiſchen dem rachedurſtig grollenden Coriolan und den immer dringender flehenden, ſchließlich durch Thränen ſiegenden Frauen. Beides geſchieht auf ſo ergreifende, überzeugende Art, daß jeder mit dem Drama Bekannte in dieſen Tönen das Drama wiedererkennt. Wenn aber hier das Wort „Schildern" gebraucht wird, ſo kann natürlich nicht gemeint ſein, daß von der Muſik die ſichtbaren Vorgänge ſelbſt abgemalt, als ſichtbare Bilder vor das Auge hingeſtellt würden, ſondern nur, daß die bei dieſen Vorgängen im Herzen der handelnden Perſonen wogenden Gefühle und der im Herzen des Zuſchauers hervorgerufene Stimmungsreflex mit ergreifender

Unfehlbarkeit wiedergegeben werden. Bloß ausnahmsweise, an einzelnen Stellen tritt directe Tonmalerei und Klangnachahmung auf, die ja überhaupt in der Musik nur Ausnahme von der Regel und gelegentliche Episode ist; so z. B. in der Leonorenouvertüre hören wir gleich zu Anfang das langsame Hinuntersteigen auf der finsteren Kerkertreppe in das schauerliche unterirdische Burgverließ, in der Mitte aber das zweimalige rettende Trompetensignal. Allerdings kann das nur Derjenige erkennen, der, wie der Componist, schon im Voraus mit dem Drama bekannt ist. Wem diese Bekanntschaft gänzlich fehlte, der würde zwar von der gewaltigen Wucht der Töne, von dem schweren düstren Ernst, dem Jammer, der Rührung, der Spannung, der wilden Aufregung und schließlich von dem ekstatischen Jubel tief ergriffen sein, aber doch vor einem Räthsel stehn. Für ihn würde, da ganz dieselbe Reihe subjectiver Gemüthserregungen durch objectiv ganz andere Vorgänge erzeugt werden kann, zu derselben Musik auch ein ganz anderer Text möglich sein. Objectiv also bleibt die Musik immer vieldeutig, obwohl sie subjectiv eindeutig bleibt. — In dieser Lage nun befindet sich der Zuhörer gegenüber einer Symphonie. Wir dürfen nicht zweifeln, daß Beethoven bei jeder seiner Symphonieen, z. B. bei der Eroica, an bestimmte concrete Vorgänge typischer oder individueller Art denkt, die ihn inspiriren, ihn begeistern, ihn in Gefühle und Gemüthsbewegungen stürzen, welchen er durch seine Musik tönenden Ausdruck verleiht. Aber eben nur die Gefühle selbst, die subjectiven Gemüthsbewegungen als solche kann er musikalisch ausdrücken; und gerade sie sind ja für ihn, wie überhaupt für die Musik, die Hauptsache, das Wesentliche, während die objectiven Vorgänge relative Nebensache sind. Der Zuhörer mag die Gefühle des Tonschöpfers mitfühlen, gleichviel was er sich dabei vorstellt. Wenn er Dasselbe mitzufühlen vermag, was der Componist dabei empfunden hat, dann ist der Zweck des Componisten erreicht, dann hat er die Composition ver-

ſtanden. Das Muſikverſtändniß iſt Mitfühlen, während Sprachverſtändniß Mitdenken iſt. Wenn ein einfacher Bauer, obwohl er muſikaliſch iſt und manches ſchöne Lied mit ganzer Seele empfindet und ſingt, doch eine Beethoven'ſche Symphonie nicht verſteht, ſo liegt der Grund nicht darin, daß ihm der objective Anlaß zur Entſtehung dies Tonwerks unbekannt iſt, auch nicht darin, daß ihm Generalbaß und Harmonielehre unbekannt ſind, ſondern darin, daß ihm das Gefühlsleben eines ſolchen Menſchengeiſtes zu hoch und zu fremd iſt. Er ſchüttelt den Kopf und weiß nicht, was das bedeuten ſoll. Alſo „Caviar für's Volk!“ wie Hamlet ſagt. Wer eine Muſik hört, aber nicht verſteht, der iſt für ſie ſeelentaub. Auf das Mitfühlenkönnen kommt es an. Natürlich muß der Componiſt Harmonielehre und Generalbaß gründlich kennen, ebenſo wie der Dichter die Grammatik kennen muß; aber das iſt ja nur elementare Vorbedingung und unentbehrliches Handwerkszeug, nicht das innere Weſen der Kunſt.

Analogieen zwiſchen Hörbarem und Sichtbarem gibt es in Menge, nur ſind ſie nicht zwingend. Bloße Begleitung ohne die zugehörige Melodie iſt wie eine Ruine ohne Dach; eine einzelnbaſtehende Säule iſt wie ein iſolirt angeſchlagener Accord; eine Tonleiter gleicht einem regelrecht ſtufenförmig aufgeſchichteten Haufen von Mauerſteinen, auf dem man bequem, ohne Springen und Klimmen auf- und abſteigt. Sichtbare Gegenſtände abzubilden vermag die Muſik nicht; wohl aber kann ſie den Gefühlseindruck, die Stimmung treulich wiedergeben, den der Anblick ſichtbarer Gegenſtände nebſt den damit aſſociirten Gedankenmaſſen in der Menſchenbruſt erregt. Man nehme folgenden Anblick: hohe Marmorſäulen eines zerfallenen Göttertempels; unter ihnen ſitzt von ſeiner weidenden Heerde umgeben ein Ziegenhirt; im Hintergrund erſcheint das blaue Meer. Dasjenige, was man hierbei empfindet, ließe ſich ſehr wohl in einer mächtig wirkenden In-

strumentalcomposition zum Ausdruck bringen. Aber wer die Composition ohne Kenntniß von dem Anlaß zu ihrer Entstehung hört und ihren Gefühlsgehalt vollständig mitfühlt, für den wird sie in objectiver Hinsicht ein Hieroglyphentext ohne Commentar sein, weil ganz eindeutig bestimmte Gefühle bei ganz verschiedenem Anlaß in uns entspringen können. Man hört den Schmerz, man hört die Freude, man vernimmt in Tönen die erschütternde Tragik und den lächelnden Humor; aber von wannen sie kommen, das hört man nicht. Trotzdem versteht man die Musik; gerade so wie man einen Menschen lachen und weinen sieht, und ihn *versteht*, auch ohne zu wissen, *worüber* er lacht oder *worüber* er weint. Musik ist die Sprache der *Gefühle*.

Daher auch steht die Musik in so innigem Bündniß mit der Religion; nämlich mit den religiösen Gefühlen und Gemüthszuständen, wenn sie auch mit den Dogmen und der Dogmatik garnichts zu schaffen hat. Kirchenmusik ist, wie bekannt, eines der mächtigsten Mittel in der Hand der Kirche, weil sie unfehlbar die Gefühle der Andacht, der Erbauung, der Zerknirschung, der Demuth, der frommen Begeisterung, der Hingabe an das Unendliche und Ewige hervorruft, zu Thränen rührt und zum Himmel erhebt; gleichviel ob der Zuhörer dieser oder jener Confession und Secte angehört.

XXIV.

Das Wunder *Beethoven* wird niemals völlig begriffen, ergründet und enträthselt werden. War Er doch sich selbst ein Räthsel, an dem er ewig herumrieth, ohne es lösen zu können.

Ich bin, ich war, ich werde sein;
Meinen Schleier hat niemand gehoben.

Diese tiefen, einsamen Schmerzen, und diese tiefen, einsamen Entzückungen; diese in's Unendliche hinausträumende Sehnsucht,

dieſes wehmuthsvolle Zurückdenken, Zurückblicken in ferne, entlegene Vergangenheit, dieſe Klage und dieſer Jubel, dieſer Groll und Stolz, dieſe bitteren inneren Kämpfe, dieſer wilde, mit Felsblöcken ſpielende Humor; Hoffnung und Verzweiflung und ſchluchzende Trauer; dann wieder energiſches Sichzuſammenraffen, der feſte Heldenwille und die eiſenharte That; und die Freude, die Freude, die über allen Dunſt und Wuſt und Wirrwarr und ſchreiende Diſſonanzen mächtig ſich emporringende Freude:

„Freude, ſchöner Götterfunken — —!“

Doch — — was für eine Freude! — Beethoven empfindet Alles, was der allerfeinfühligſte, empfindlichſte Menſch in ſich empfinden kann; aber er empfindet Alles, Freude wie Schmerz, viel tiefer, viel innerlicher, viel mehr in ſeines Herzens Herzen, als alle Anderen. Er ſchlägt in der Menſchenbruſt Saiten an, die man ſonſt nicht kennt, weil kein Anderer ſie anſchlägt. Selbſt Beethoven's Freude hat etwas Tragiſches, Erſchütterndes, während bei dem göttlichen Mozart ſelbſt Trauer und Schmerz etwas Liebliches und Mildes hat. Sogar die Paſtoralſymphonie mit ihrem Singen und Tänzeln durch den Wald, mit ihrem entzückenden Bachidyll, mit ihrem ausgelaſſen luſtigen, plebejiſchen Bauerntanz, — ſogar ſie beluſtigt nicht ſo ſehr, als ſie rührt und ergreift. Denn dieſe Luſt — wie muthet ſie uns an? Wie der Seufzer Fauſt's auf dem Oſterſpaziergang:

„Hier bin ich Menſch, hier darf ich's ſein!“

Wie das Aufathmen, die vorübergehende Erlöſung einer Seele, die an Schmerz und Kampf gewöhnt iſt, die Alles inniger fühlt, die zeitweilig eine Laſt abgewälzt hat, und bei der Schmerz und Kampf ſelbſt noch in die Luſt und Freude hineinzittern.

Ich habe mich lange Zeit mit dem Gedanken getragen, zu der neunten Symphonie, die mich, wie der Blick der

Sixtinischen Madonna, durch's ganze Leben hindurchbegleitet, eine Art von Commentar zu schreiben; aber ich gebe es auf. Worte reichen nicht an Das heran, was dieses hohe, transscendente Wunderwerk in Tönen sagt; obwohl es doch in Worte, Gesänge, gesungene Worte ausläuft, obwohl der erlösende Eintritt des mit menschlicher Stimme singend gesprochenen Recitativs Dasjenige, was im wortlosen Kampf der Instrumente schmerzlich gesucht und vergeblich erstrebt worden war, die Krönung des Ganzen, einleitet. Nach der Absicht des Meisters sollen die Gesänge der Menschenstimmen als etwas Höheres den Gipfel, den Abschluß, die Erfüllung desjenigen bringen, was mit wortloser Instrumentalmusik nicht mehr geleistet werden kann. Aber doch sind die Worte, der sprachliche Text der Gesänge, nur ein Anhängsel des aus den lebendigen Menschenstimmen hervortönenden Affects, des gewaltigen jubelnden Tonmeers, das unmittelbar von Herz zu Herz in die Tiefen unseres Wesens eindringt. Ohne Musik würden die Textworte nicht im Entferntesten ihre Wirkung thun. Gesetzt, nach der Instrumentaleinleitung des vierten Satzes verstummte plötzlich die Musik; sie bräche ganz ab, und der Text des Schiller'schen Liedes würde dann nur gesprochen, nur im Sprechton declamirt und recitirt, so wäre dies nicht der Gipfel; es wäre ein unerträglicher Absturz von der Höhe. Wo die Wortsprache den Dienst versagt, wo sie nichts mehr sagen kann, ebenda fängt die Musik, fängt Beethoven, der Unergründliche, an; und er sagt es uns. — Gehet hin und höret; gehet hin und fühlet! — Was die Musik ausdrückt, die Wortsprache aber nimmermehr, ist die reine, bildlose Dynamik des menschlichen Gemüthslebens.

Auf Commentar, Programm, prosaische Umschreibung also verzichte ich, obwohl sich über das Ganze und über manche Einzelnheiten vieles Interessante in verständiger Prosa sagen ließe. Als Ersatz dafür möge hier Folgendes seine Stelle finden.

Die neunte Symphonie.

1.

Durch ſchweren Kampf aus ahnungsvollem Brüten
Ringt ſich empor titanenhaftes Streben
Nach Aetherhöhn, wo Lichtgeſtalten ſchweben;
Glückdurſtges Herz es lechzt nach Himmelsblüthen,

Es kämpft und lechzt. Umſonſt! Dämoniſch wüthen
Sinnloſen Schickſals Tücken. Menſchenleben
Was biſt du? Rettungslos dahingegeben
Der blinden Macht, umſpielt von Hoffnungsmythen?

Umſonſt! Verzweiflung will die Kraft erdrücken.
Doch immer neu in überirdiſchem Bilde
Erſcheinen dir die ſeligen Gefilde.

Hinan! Hinauf! Es muß dir dennoch glücken.
Trotz ſei dem Schickſal, Trotz der Hölle Grollen!
Wir halten Stand; und ferne Donner rollen.

2.

Auf Wolkengipfeln, fern den Menſchenblicken,
Nektarberauſcht olympiſche Götter walten. —
Wohlan, Humor, wir wollen's auch ſo halten!
Friſchauf, Pygmäen, Tanz ſoll euch erquicken!

Friſchauf! und trunkne Luſt ſoll euch umſtricken.
Nun hüpft und tanzt und ſcherzt, ihr Zwerggeſtalten,
Und ſingt und jauchzt, laßt frei die Kräfte ſchalten,
Bergab, bergan, wie Böcklein mit den Zicken. —

Ihr ſtockt! — — Weshalb? Will euch ein Schreck erfaſſen?
Ihr ſchweigt! — — Wozu? Nur munter fortgeſprungen!
Ihr ſtutzt und ſchweigt! — — Hat euch der Muth verlaſſen?

Schalmeien tönen und Sirenenſtimmen;
Friſch auf, getanzt! den Thyrſusſtab geſchwungen,
Und fortgehüpft, ſolang die Fackeln glimmen!

3.

Entflohen ist der Traum aus Jugendtagen
Und überkühner Stolz dahingeschwunden;
In heißen Kämpfen und in bittren Stunden
Hab' ich gelernt erdulden und entsagen.

O fasse dich und wolle nicht verzagen!
Du warst vermessen, Herz, du schlugst dir Wunden;
Du hast entsagt, du wirst vom Schmerz gesunden;
Verstumme, Mund, vor ew'gen Schicksalsfragen.

In engen Grenzen fließt der Menschheit Leben,
Ich weiß, ich weiß; ich habe mich ergeben;
Entschwunden ist der Traum der Jugendtage.

Ich beuge mich vor euch, ihr Schicksalsmächte.
Doch einsam weint durch schlummerlose Nächte
Endloser Sehnsucht niegestillte Klage.

4.

Ein Schrei! — Was taucht ihr auf, Erinnerungen? —
Doch horch, da summt aus wunderbaren Tiefen
Ein leises Lied — o horch! —, die dunkel schliefen,
Erlösungstöne, wonnevoll verschlungen —

Und „Freude!" ruft's, und „Freude!" ist's erklungen,
Und „Freude! Freude, Götterfunken!" riefen
Unzähl'ge Stimmen; Wonnethränen liefen
Aus Menschenaugen. Tausendfach gesungen

Schwillt an der Riesenstrom der Jubelklänge.
Zum Himmel bringt's; die Sterne flimmernd winken
Zu sich empor, an's Herz der Welt zu sinken.

Ja, Freude! Freude! — jauchzendes Gedränge,
Bekränzt mit ew'ger Menschenliebe Kronen;
Umschlungen, seid umschlungen, Millionen!

XXV.

Es ist ein großes, bedeutungsschweres, in der Regel aber ganz unbeachtet bleibendes Problem, wie in eine Welt, die durchgängig von causaler Nothwendigkeit regirt wird, Werthe hineinkommen, Werthe hineinpassen. Nicht als ob wir in der Praxis unserer Werthschätzungen von der Lösbarkeit oder Unlösbarkeit dieses theoretischen Problems abhängig wären; vielmehr ist uns in dieser wie in anderer Hinsicht jene glückliche Unbesonnenheit und Gedankenlosigkeit verliehen, jene „angeborene Farbe der Entschließung" — „the native hue of resolution" —, die da handelt, ohne zu fragen, wie das Handeln möglich ist. Dieselbe unbegriffene, unbegreifliche Macht, die uns heilsamer Weise das Geschenk der Allwissenheit verweigert hat, hat uns auch jene glückliche Unbesonnenheit eingepflanzt. Aber das Problem steht groß, dunkel, unerschütterlich da und verlangt von Demjenigen, der sich philosophisch mit Welt und Leben auseinandersetzen will, ernstlichste Erwägung. Werthe, Werthunterschiede, Werthbegriffe, Werthurtheile, Werthschätzungen, also ein Loben und Tadeln, ein Zustimmen und Verwerfen, ein Bevorzugen und Zurücksetzen, ein Höherstellen und Niedrigerstellen, haben zu ihrer verschwiegenen Grundvoraussetzung die unbefangene Annahme, daß gar Manches anders sein könnte, weil anders sein sollte, als es thatsächlich ist. Wie paßt das nun und wie kommt das in eine Weltordnung hinein, in der Alles und Jedes genau so ist und geschieht, wie es kraft einer unerbittlichen gesetzlichen Causalnothwendigkeit sein und geschehen muß? Wie verträgt sich die freie Beweglichkeit und kritisch-spontane Selbstherrlichkeit des subjectiven Werthurtheils mit der starren Nothwendigkeit des causal determinirten objectiven Seins und Geschehns? Wie ist unsere wissenschaftliche Ueberzeugung von der durchgängigen Alleinherrschaft des Causalitätsprincips mit dem anspruchsvollen Für oder Wider, Ja oder Nein

unſeres Werthſchätzens vereinbar? Wie ſind Werthurtheile möglich? — Eine ſeltſame, große Frage! Die Philoſophen des Alterthums, ſogar der klaſſiſche Naturaliſt Demokritos, ſcheinen ſich des hier liegenden ſchroff antinomiſchen Problems garnicht bewußt geworden zu ſein. Bei Spinoza wird es flagrant, und er begeht, indem er dem dogmatiſchen Determinismus ſeiner Weltauffaſſung doch ethiſche und andere Normen und Werthſchätzungen einverleibt, eine greifbare, theils lobenswerthe, theils tadelnswerthe Inconſequenz. Uebrigens iſt die Frage mehrdeutig; ſie gewinnt verſchiedenen Sinn und auch verſchiedene Ausſicht auf Beantwortbarkeit, jenachdem ſie vom Standpunkt der Pſychologie, oder der Metaphyſik, oder der Transſcendentalphiloſophie aus aufgeworfen wird. Pſychologiſch betrachtet, beruhen Werthe und Werthſchätzungen auf Bedürfniſſen, Inſtincten, Trieben, Neigungen, wie Hunger, Durſt, Neugier, Wißbegier, äſthetiſchem Bedürfniß u. ſ. w. Was die Bedürfniſſe eines Weſens befriedigt, hat für dieſes Weſen Werth und wird von ihm begehrt; was ſeinen Bedürfniſſen widerſpricht, wird von ihm als minderwerthig, werthlos oder werthwidrig verworfen und verneint. Metaphyſiſch betrachtet, ſind die Werthgefühle und Werthſchätzungen animaliſcher Geſchöpfe nichts anderes als ein letzter, folgerichtiger Ausfluß der natürlichen Teleologie. Dieſelbe Natur, die auf Ziele hinſtrebend, auf Ziele hinarbeitend, den ungemein kunſtvollen Körperbau, den als ein unbegriffenes Zweckmäßigkeitswunder vor uns ſtehenden Organismus der Thiere und des Menſchen erſchafft, dieſelbe Natur hat ihren Geſchöpfen auch die für ſie zweckmäßigen Inſtincte, Triebe und Bedürfniſſe, damit aber die ihnen angemeſſenen Ziele, Werthe und Werthſchätzungen eingeimpft. Wie jedoch die mit dem blinden Mechanismus cauſaler Geſetzmäßigkeit wirkende Natur dieſes zu leiſten im Stande ſei, — das iſt ein Räthſel, welches im dritten Buche meiner Metaphyſik einer ein-

gehenden Erörterung unterzogen worden ist*). Auf dem Standpunkt der Transscendentalphilosophie endlich hat sich das Denken zu der Einsicht durchgerungen, daß die ganze empirische Welt, der ganze Makrokosmos der räumlich-zeitlichen, causal geordneten Natur als ein subjectiv bedingtes, im Rahmen der menschlichen Intelligenz entspringendes Phänomen aufgefaßt werden muß, daß mithin der Mensch zwar empirisch ein Product der Natur, aber zugleich in transscendentaler Hinsicht complementum possibilitatis und Voraussetzung der Natur ist. Was hilft alle Skepsis, was hilft aller dogmatische Determinismus gegenüber der elementaren und fundamentalen Urthatsache, daß wir zustimmen und verwerfen müssen, um geistig zu leben, um nach theoretischen Interpolationsmaximen eine Welt, ein reales Universum in unserem Bewußtsein entstehen zu lassen? — Nicht nur die Ethik, nicht nur die Aesthetik, sondern auch die unantastbare, autonome Logik, als Lehre vom allgemeingültigen Unterschied zwischen Wahr und Falsch, beruht auf Werthurtheilen. Ohne principielle Anerkennung allgemeingültiger logischer Normen über den Unterschied objectiver Wahrheit von objectiver Falschheit, ohne Anerkennung von sacrosancten, überpersönlichen Wahrheitsnormen, die vom persönlichen Meinen unabhängig, über den psychologischen Vorstellungsverlauf und den causal determinirten Mechanismus der individuellen Seelenzustände durchaus erhaben sind, bei ausschließlicher, dogmatisch versteifter Annahme eines eindeutig determinirten rein individuellen Fürwahrhaltenmüssens, bei radicaler Leugnung der Gedankenfreiheit und restloser Verwandlung des Denkens in eine aufgezwungene Zwangskette von Zwangsvorstellungen — würde die Wissenschaft selbst unmöglich sein. Das sollte die Wissenschaft wohl beherzigen. Sie sollte ja nicht vergessen, daß sie durch unumschränkten, bedingungslosen Glauben an die ab-

*) Bd. II dieses Werkes, S. 140 ff.

solute, tyrannische Alleinherrschaft des Causalitätsprincips, ohne es zu wissen, die Lebenswurzeln ihres eigenen Daseins abschneidet, also Selbstmord ausübt. Worüber im vierten Buche meiner Metaphysik genaue Rechenschaft abgelegt ist*). Doch dies greift weit über unser gegenwärtiges Thema, über den Gipfelgang auf den Höhen der Kunst, hinaus und bringt bis in die letzten, fragwürdigsten, geheimnißvollsten Räthsel hinein.

Genug, anthropocentrisch ist und bleibt, trotz alles astronomischen Copernicanismus, unser empirisches Weltbild, unsere empirisch reale Natur; und von einer anthropocentrischen Innenwelt der Werthe wie von einer geistigen Atmosphäre umgeben, tritt der Mensch den Thatsachen dieser realen Welt entgegen, um sie zu loben oder zu tadeln, um sie seinem Werthurtheil zu unterziehn.

Eine Charakteristik, Classification, Rang- und Stufenordnung der Werthe würde, worauf gegen Ende des fünften Buches meiner Metaphysik hingedeutet worden ist, sehr wohl ausführbar sein, wobei denn äußere und innere Güter, sinnlich-animalische und geistig-intellectuelle Functionen, Leistungen und Eigenschaften in sachgemäßer Neben-, Ueber- und Unterordnung mit ihren Maximis und Minimis vor das Auge treten würden. Sie soll nicht hier unternommen werden und bleibt vorbehalten für einen anderen Ort. Zweifellos aber nehmen die ästhetischen Werthe, wenn sie auch nicht die allerhöchsten sind, einen eminenten Platz darin ein. Kunst ist Spiel. In Steinen, in Bildern, in Worten und in Tönen spielt sie den Menschen Etwas vor, was nur Einzelnen, Bevorzugten unter ihnen zu ersinnen, zu erfinden, zu erschauen, zu erlauschen vergönnt ist; über der wirklichen Welt baut sie eine bessere, höhere Scheinwelt auf, — zu Nutz und Frommen der Menschen, zur Erhebung und Veredelung, zur Erlösung von dem

*) Bd. II dieses Werkes, S. 172 ff.

Uebel der wirklichen Welt. Was wäre die erlösungsbedürftige Menschheit ohne die Kunst? Trotz aller Wissenschaft, aller höheren intellectuellen Bildung und theoretischen Cultur, aller baconischen Naturbeherrschung, ja auch trotz aller gewissenhaft angestrebten und mangelhaft erreichten Moralität, wäre sie eine im Schweiße ihres Angesichts seufzende, im Frohndienst der Lebensnothdurft gequälte Tagelöhnergesellschaft. Kunst ist Spiel; aber sie ist ein sehr ernstes Spiel. Res severa est verum gaudium. Sie veredelt den Menschen; sie erhebt ihn über seine Mutter, die Natur, hinaus; sie macht dem für sie Empfänglichen das Leben lebenswerth. Ohne auf wohlbekannte Rangstreitigkeiten zwischen Ethik und Aesthetik einzugehen, werden wir Schiller zustimmen müssen, wenn dieser mit erhobener Stimme den Künstlern die hohen Worte entgegenruft:

> Der Menschheit Würde ist in eure Hand gegeben;
> Bewahret sie!
> Sie sinkt mit euch! Mit euch wird sie sich heben!

Und welches auch unsere metaphysische Ueberzeugung sein mag, wir werden es verstehen und werden es billigen, wenn Dante die Kunst vom Standpunkt seiner transscendenten Weltauffassung aus „die Enkelin der Gottheit" nennt.

Der Urſprung der Werthe.

I.

Das Ja und das Nein ſind ſchlechthin urſprüngliche, elementare, aus verborgener Weſenstiefe hervorſpringende Acte des Subjects, durch die es der ihm erſcheinenden Welt mit monadenhafter Selbſtändigkeit entgegentritt, als Zuſtimmer und Verwerfer, um ſich weiter hinauf zum bewußten Kritiker und Richter über alles Sein und Geſchehen aufzuwerfen und damit eine neue, von Innen ſtammende Welt der Werthe zu erſchaffen. Nicht Worte, nicht flatus vocis ſind ſie; denn es gibt auch ein ſtummes, verſchwiegenes, wortloſes, unausgeſprochenes Ja und Nein; ſondern innerliche, unſichtbare und unhörbare Grundfunctionen jedes beſeelten Lebeweſens ſind ſie, die, ſchon in der Dämmerung thieriſch-inſtinctiven Begehrens und Verabſcheuens beginnend, ſich in der Mittagshelle ſelbſtbewußten menſchlichen Seelenlebens bis zu beſonnenen, überlegten Geiſteshandlungen ſteigern. Nicht bloßer abſpiegelnder Spiegel, nicht ſklaviſch wiederhallendes Echo, nicht blindlings mitſchwingender Reſonanzboden iſt das Subject, nicht paſſives Receptaculum, nicht Locke'ſche tabula rasa, auch nicht Herbartiſche Vorſtellungsmaſchinerie, Aſſociations- und Reproductionsapparat, nicht phyſiologiſcher Nerven- und Muskelmechanismus iſt es, ſondern ein ſelbſtthätiger Bejaher und Ver-

neiner, ein Schöpfer der Werthe, ein Weſen, dem, wie tief auch die unbekannte Wurzel der Individualität unter die Bewußtſeinsſchwelle in den dunklen, räthſelhaften Weltgrund hinabreichen mag, in irgendwelchem Sinne Initiative, Spontaneität zukommen muß. Man erdichte und präparire ſich im pſychologiſchen Begriffslaboratorium ein *bloß* vorſtellendes Weſen *ohne* Für und Wider, ohne Zuſtimmen und Sichweigern, ohne Ja und Nein, ſo iſt für dieſes erdichtete Phantom trotz aller bunten Bilderfülle und wechſelnden Mannigfaltigkeit ſeines Vorſtellungsſpieles nichts gut und nichts ſchlimm, nichts häßlich und nichts ſchön, auch nichts wahr und nichts falſch, ſondern Alles Ἀδιάφορον. Ein ſolches Fabelweſen iſt eine praktiſche und intellectuelle Null; es kennt keine Werthe; dieſe entſpringen erſt durch Zuſtimmen und Verwerfen durch Ja und durch Nein. Der Urſprung aller Werthe liegt in uns und iſt alſo ſubjectiv. Bloße Receptivität ohne Spontaneität erklärt in praktiſcher wie in theoretiſcher Beziehung Nichts. Wie der Menſch das complementum possibilitatis unſerer Thatſachenwelt iſt, ſo iſt er fundamentum possibilitatis unſerer Welt der Werthe.

II.

Daß ich die Luſt der Unluſt, das Anſtändige dem Unanſtändigen, die Vernunft der Unvernunft, die Weisheit der Narrheit, die Geſundheit der Krankheit, das Schöne dem Häßlichen, das Recht dem Unrecht, das Wahre dem Falſchen, das Verdienſt der Schuld, das Genie dem Stumpfſinn, den Ehrenmann dem Schurken vorziehe und die reine Güte und Liebe für beſſer halte als den wilden fanatiſchen Haß, dies geht — (wie mannigfaltig auch Umgebung, Mitwelt und Vorwelt auf mein perſönliches Urtheil beſtimmend, richtunggebend, führend und irreführend eingewirkt haben) — in letzter Inſtanz aus mir ſelbſt hervor, aus dem unergründlichen Weſen des von Niemand entſchleierten Ich. Die

ganze unerſchöpfliche Scala der höheren und niederen Werthe, das vielverzweigte, widerſpruchsreiche Stufenreich hedoniſtiſcher, utilitariſtiſcher, äſthetiſcher, logiſcher, egoiſtiſcher und uneigennütziger Werthgefühle, Werthſchätzungen, Werthunterſchiede wächſt aus mir hervor wie die Früchte aus dem Baum und würde, trotz alles Umgebungseinfluſſes („Milieu"), für mich gar nicht vorhanden ſein, wenn Ich nicht Ich wäre, ſondern ein Anderer, als der ich bin, wenn ich mich zu jenen „Werthen" ſo verhielte, wie der luftleere Raum zur Muſik. Aus einer tauben Nuß wächſt nimmermehr ein Baum hervor, aus dem Windei entwickelt ſich nie ein Thier. Der Urſprung der Werthe liegt in uns, nicht außer uns. Wer dies beſtreiten, wer alle Werthſchätzungen und Werthurteile auf den Umgebungseinfluß zurückführen wollte, der hätte die Pflicht, zuerſt den Grund anzugeben, weshalb den Steinen vergeblich gepredigt wird.

Geſchichte, Tradition von Geſchlecht zu Geſchlecht, Beiſpiel und Nachahmung, Gewöhnung und Gewohnheit, endlich Abſtammung und „Vererbung" — (dies große, unerklärte, lang genug zu Scheinerklärungen mißbrauchte Grundphänomen und Grundräthſel der ganzen Lebewelt) — wirken ja ganz augenſcheinlich auf die Werthgefühle, Werthſchätzungen, Werthurtheile des geſchichtlich bedingten, in der Zeit entſtehenden Individuums ein. Aber die Wurzel des Individuums, ebenſo wie die der ganzen in der Linie der Zeit ſich empiriſch entwickelnden Gattung, reicht in das Zeitloſe, das der zeitlichen Entwicklung zu Grunde Liegende hinein, und man müßte erſt die Vererbung als Function des Individuums begriffen und verſtanden haben, wenn man die Begabung des Individuums aus der Vererbung „erklären" will. Andernfalls begeht man ein gewaltiges Hyſteronprotron.

III.

Spinoza definirt den Willen als die Fähigkeit des Bejahens und Verneinens (Per voluntatem intelligo affirmandi et negandi

facultatem; Ethic. II, propos. XLVIII, schol.), woran er die überraſchende Behauptung knüpft, Wille und Intellect ſeien identiſch, ſeien Einunddasſelbe (Voluntas et intellectus unum et idem sunt; Ethic. II, prop. XLIX, coroll.). Dieſe befremdliche, halb im Anſchluß an, halb im Gegenſatz zu Descartes aufgeſtellte Lehrmeinung, insbeſondere die völlige Identificirung von Wille und Intellect (Verſtand), iſt zunächſt ein auffallendes Paradoxon, beruht aber auf dem unanfechtbaren Umſtand, daß es mehrere coordinirte Arten der Bejahung und Verneinung gibt, die offenbar unter denſelben Gattungsbegriff gehören. Verſtand iſt theoretiſche, Wille iſt praktiſche Bejahung und Verneinung. Die beiden contradictoriſch entgegengeſetzten Grundfunctionen des Bejahens und Verneinens ſind in der That etwas dem Willen und dem Verſtand Gemeinſames, ihnen beiden Weſentliches, weil ſowohl beim Denken und Urtheilen, als auch beim Wollen und Beſchließen ſtets entweder affirmirt oder negirt, entweder zugeſtimmt oder verworfen wird. Wenn überhaupt, dann entweder Ja oder Nein. Tertium non datur. Das Mittlere zwiſchen Ja und Nein, zwiſchen Für und Wider iſt in theoretiſcher Hinſicht das Garnichturtheilen, die Urteilsenthaltung, die 'Αφασία, in praktiſcher Hinſicht das Garnichtwollen', die Unſchlüſſigkeit, der Zuſtand von Buridans Eſel, alſo der neutrale, indifferente Nullpunkt zwiſchen der poſitiven und der negativen Seite der Verſtandesthätigkeit und der Willensthätigkeit. Uebrigens hat ſchon Ariſtoteles dieſe Analogie von Wille und Intellect ins Auge gefaßt, indem er zwiſchen dem theoretiſchen und dem praktiſchen Bejahen und Verneinen eine pſychologiſche Parallele zieht*).

Ferner ſagt Spinoza: Nicht deshalb erſtreben wir Etwas, weil es gut iſt, ſondern umgekehrt, weil wir es erſtreben, darum

*) De anima, III, cap. 7. — *Τὸ μὲν οὖν αἰσθάνεσθαι ὅμοιον τῷ φάναι μόνον καὶ νοεῖν· ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, οἷον καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα, διώκει ἢ φεύγει. — — —*

ὅταν δὲ ἀγαθὸν ἢ κακὸν φήσῃ ἢ ἀποφήσῃ, φεύγει ἢ διώκει.

nennen wir es gut; und nicht deshalb verabſcheuen wir Etwas, weil es ſchlecht iſt, ſondern weil wir es verabſcheuen, darum nennen wir es ſchlecht. — Auch dieſer Satz enthält einen gediegenen, beherzigenswerthen Wahrheitskern, und es entſpringt aus ihm durch Verallgemeinerung der univerſelle Grundſatz von der weſentlich ſubjectiven Begründung ſämmtlicher Werthe. Werth hat Etwas nur vermöge unſeres ureigenen Ja. Verwerflich iſt Etwas nur vermöge unſeres ureigenen Nein. Objective Werthe ſind objectivirte Bejahungen.

IV.

Das Fundament und der Urſprung der Werthe liegt in uns, nicht außer uns. Wie es ohne zeitſetzendes, im Wechſel mit ſich identiſch beharrendes, im Fluß der Veränderung feſtſtehendes Ich keine Zeit gibt, und ohne raumanſchauendes, ſeine Eindrücke räumlich localiſirendes Subject keinen Raum gibt, ſo gibt es ohne werthſchätzendes, werthſetzendes, zuſtimmendes und verwerfendes Subject keinen Werth. Selbſt „objective" Werthe, wie der ökonomiſche Gebrauchswerth oder Tauſchwerth einer Sache, der „natürliche Preis" und der Marktpreis einer Waare, der innere Kunſtwerth eines großen Kunſtwerks, und nun gar der Werth des Geldes, dieſes bloßen Tauſchmittels und Werthſymbols, hören alsbald auf Werthe zu ſein und ſind ſofort entwerthet, wenn jedes ihnen werthertheilende Subject hinwegfällt. Einen Werth haben, aber für Niemand einen Werth haben, das iſt ein für alle Mal ein Unding, eine contradictio in adjecto. Demgemäß wächſt der objective Werth einer Sache proportional mit dem ſubjectiven Bedürfniß nach ihr, und nimmt proportional mit dieſem ſubjectiven Bedürfniß ab; bis zur Null hinunter und eventuell noch weiter hinab. In der waſſerloſen, ſtaubtrocknen, glühendheißen Sahara iſt Waſſer für Menſch und Thier vom allerhöchſten Werth, auf einem Süßwaſſerſee oder in einem überſchwemmten Flußthal, bei

wochenlangem Regenwetter ſinkt ſein Geldwerth auf Null. Aendere meine Sinne, meine Neigungen und Bedürfniſſe, meine pſychophyſiſche Organiſation, meine niederen und höheren, materiellen und ideellen Triebe und Triebfedern, meine phyſiſchen und geiſtigen Inſtincte, Anlagen, Beſtrebungen, und du änderſt von Grund aus die Welt der Werthe. Ohne ein werthertheilendes Subject zerrinnt und verduftet ſie in ein Nichts.

Der Gradmeſſer der Werthe, der Werthmaaßſtab liegt in uns.

V.

Umgebungseinfluß, Erziehung, Nachahmung, Sitte und Brauch, öffentliche Meinung, Urtheil und Vorurtheil der Familie, des Standes, der Nation, die Tyrannei der Geſellſchaft, kurz das Vorbild und die Ueberzeugung *Anderer* flößen dem Einzelnen von Kindheit auf gewiſſe Werthbegriffe, Normen, Vorſchriften, Gebote und Verbote ein, die das Ergebniß langjähriger Tradition ſind und die ihn dann beinahe ebenſo deſpotiſch beherrſchen, wie den fallenden Stein das Geſetz der Schwere beherrſcht. Es wäre lächerlich anzunehmen, daß ein in Indien von Brahmanen oder Buddhiſten erzogener Menſch dieſelbe Aeſthetik und Moral haben könnte wie ein Athener des perikleiſchen Zeitalters, ein muhammedaniſcher Araber, ein mittelalterlicher Chriſt, oder ein Sohn des ſtolzen Zeitalters der Renaiſſance. Oft genug iſt das ja, ſei es im empiriſtiſchen, ſei es im ſkeptiſchen Sinne, breitgetreten worden. Und doch ſtellt ſich das Kind, nachdem es lange genug geſäugt, getragen, gegängelt und erzogen worden iſt, geiſtig wie leiblich auf ſeine eigenen Beine, wächſt den Lehrern aus der Schule heraus, ſetzt ſeinen eigenen Kopf auf, emancipirt ſich in höherem oder niederem Grade von dem „Milieu", approbirt die alten oder findet neue Geſetze, ſtellt eigene Werthe auf und behandelt überlieferte Werthſyſteme als Object ſeiner ſelbſteigenen perſönlichen Kritik. Allerdings ſchwimmt das Individuum in der Gemeinſchaft

ſchaft als ſeinem Lebensmedium wie der Vogel in der Luft ſchwebt und der Fiſch im Waſſer ſchwimmt. Selbſt der völlig Vereinzelte, Vereinſamte, aus der Welt Verſchlagene oder Geflüchtete, ſelbſt der in der Wüſte mit ſich allein lebende Eremit, ſelbſt Timon von Athen und Robinſon Cruſoe wird in ſeinem vereinſamten, höchſt iſolirten, höchſt perſönlichen Denken, Fühlen, Wollen, Thun und Treiben durch hundert unſichtbare Faſern und Fäden mit der weit, weit entfernten menſchlichen Gemeinſchaft und Geſellſchaft in Verbindung geſetzt, der er entſtammt, der er ſeine Sprache, ſeine Grundſätze, ſeine anerzogenen Begriffe, Kenntniſſe, Vorurtheile verdankt. Er kann dies unſichtbare Geſpinnſt nicht gänzlich durchſchneiden und austilgen. Was aus dem iſolirten Individuum *ohne* Medium, *ohne* Milieu, *ohne* Umgebungseinfluß wird, das zeigt uns jener Caspar Hauſer, der als zwanzigjähriger Jüngling faſt ſo inhaltsleer war wie ein noch unmündiges Kind. Und doch gibt es in Jedem von uns ein durchaus ſpontanes, urwüchſiges Ich, welches allem Ueberlieferten als Kritiker entgegentritt, um es entweder anzunehmen oder zu verwerfen. Allerdings fügt ſich der Menſch als nachahmendes Geſchöpf vermöge ſeiner Heerdenthiernatur der Sitte und dem Brauch und iſt in vielen Dingen ein Sklave der Maſſengewohnheit. Er thut, oder denkt, oder ſpricht, oder glaubt gerade ſo, weil es die Anderen ebenſo auch thun, denken, ſprechen und glauben. Aber ſchließlich beruht die freiwillige Unterordnung des Einzelnen unter Sitte, Gebrauch, Geſetz, Geſchmack und Glauben doch auf individuellem Ja und Nein, auf individuellem, ſubjectivem Werthgefühl und Werthurtheil. Ich bin ſehr geneigt, der Auffaſſung Th. Carlyle's beizuſtimmen, daß „die Geſchichte der Menſchheit die Geſchichte großer Menſchen" iſt, daß es „Heroen" ſind, denen die Menſchheit ihre beſten Ueberzeugungen und ihre wahren Fortſchritte zu verdanken hat. So in der Kunſt, ſo in der Ethik, in der Wiſſenſchaft, in der Politik und auf anderen Gebieten mehr. Ausnahmemenſchen oder Heroen

ſind es, die der Menſchheit neuentdeckte Ziele anweiſen; die der Menſchheit *mehr* geben, als die Menſchheit ihnen gegeben hat. Propheten, Weiſe, Geſetzgeber, Religionsſtifter, Sectirer und Häretiker, große Denker, Philoſophen, Dichter, künſtleriſche Genies ſtellen neue Maximen und neue Werthſyſteme auf; und ſie finden ihre Nachfolger. Aber *warum* haben denn Buddha, Chriſtus, Muhammed ihre Jünger und Apoſtel, Ariſtoteles, Newton, Kant ihre Schüler gefunden? warum Homer, Dante, Shakeſpeare, Goethe, Beethoven ihre begeiſterten Bewunderer? — Nur deshalb und darum, weil ſehr viele andere Menſchen das von jenen Großen, jenen Heroen Entdeckte in ſich ſelbſt, in ihrem eigenen Kopf, in ihrer eigenen Bruſt nachentdeckt und durch ihr ſelbſteigenes „Ja!" beſtätigt und zum Werth geſtempelt haben. Es gibt ſehr viele Gradabſtufungen der individuellen Intelligenz, Gemüthstiefe, Geiſtesgröße und Urtheilsfähigkeit, und dem monadenhaften, autonomiſchen Selbſtherrenthum ſind gewiſſe äußerſte Grenzen gezogen in der menſchlichen Gattungsorganiſation. Aber trotz aller lobenswerthen oder beklagenwerthen Gebundenheit des Individuums an Umgebung und Tradition iſt Jeder ein kleiner oder großer Geſetzgeber, Aeſthetiker und praktiſcher Philoſoph für ſich, der das ihm eingeflößte Werthſyſtem der höheren Inſtanz ſeines eigenen perſönlichen Werthurtheils unterwirft und zu ihm Ja oder Nein ſagt. Der Urſprung der Werthe liegt in uns, nicht außer uns.

VI.

Wer den Tod höher als das Leben ſchätzt, und das Nichtſein für beſſer hält als das Sein, wird ſich nur ſchwer mit Dem verſtändigen können, der das Leben höher ſchätzt als den Tod. Werden ja doch faſt alle übrigen Werthſchätzungen von dieſem *einen*, fundamentalen Werthurtheil mitbeſtimmt.

Doch muß man ſich vor einem argen Mißverſtändniß hüten,

welches ſich hier als verfälſchendes πρῶτον ψεῦδος einzudrängen droht. Es iſt ein großer Unterſchied zwiſchen perſönlicher Schätzung unſerer individuellen Einzelexiſtenz und philoſophiſcher Schätzung des Lebens der Menſchheit überhaupt. Es kommt nicht auf die Daſeinsliebe oder Daſeinsunluſt des Einzelnen, ſondern auf den Daſeinswerth der Gattung und des Gattungstypus an.

Wenn die Lebensverneinung, die Bevorzugung des Nichts vor dem Sein, lediglich Ausdruck eines perſönlichen Affectes iſt, lediglich Frucht der Verzweiflung über ein individuelles Hiobsſchickſal und Hekubageſchick, dann begreifen wir ſie wohl und finden ſie pſychologiſch, äſthetiſch, vielleicht auch moraliſch gerechtfertigt. Wir verſtehen und begreifen jene lange Reihe peſſimiſtiſcher, lebenverneinender Ausſprüche tragiſcher Dichter aller Zeitalter, die ſich zuſammenfaſſen läßt in das eine monumentale Wort des Sophokles:

Nie geboren zu ſein, iſt
Weit das Beſte; doch wenn du lebſt,
Iſt das Zweite, dich ſchnell dorthin
Wieder zu wenden, woher du kamſt*).

Hiob und Hekuba! — Für Solche freilich, und auch für minder Zertrümmerte iſt das Nichtgeborenſein allerdings weitaus das Beſſere, iſt der Tod ein Freund, und die Nichtexiſtenz ein „Ziel auf's innigſte zu wünſchen.“ Ja, es läßt ſich nicht hinwegleugnen, daß es im Leben jedes Menſchen einzelne Stunden und Momente gibt, wo ihm das Nichtſein erwünſcht iſt; und daß, wenn jeder ſolche momentane Todeswunſch ſogleich in Erfüllung gienge, die Menſchheit längſt ausgeſtorben ſein würde.

Aber ſo begreiflich dies iſt, ein Maaßſtab philoſophiſcher Schätzung der Werthe liegt hierin nicht. Wenn der dogmatiſche

*) *Μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νι-*
κᾷ λόγον· τὸ δ' ἐπεὶ φανῇ,
βῆναι κεῖθεν, ὅθεν περ ἥκει,
πολὺ δεύτερον, ὡς τάχιστα.
Oedip. Colon. v. 1225.

Peſſimismus aus ſolchen vereinzelten pathologiſchen Aeußerungen individueller Lebensverneinung und Höherſchätzung des Nichts einen allgemeingültigen Werthmaaßſtab herausholen will, ſo geräth er in flagranten Widerſpruch mit der herrſchenden Durchſchnittsmeinung und Durchſchnittspraxis des ganzen Menſchengeſchlechts. Wer einen allgemeingültigen Werthmaaßſtab ſucht, der wird etwas weiter blicken und tiefer ausholen müſſen.

Schreiten wir auf dem Wege *normalen*, nicht pathologiſch angekränkelten Denkens in der Richtung von Außen nach Innen, von der Peripherie gegen das Centrum hinein, ſo bildet der Makrokosmos der Natur ein vielgegliedertes Stufenreich niedrigerer und höherer Geſchöpfe und Daſeinsſtufen, auf deſſen Gipfelhöhe als vollkommenſtes aller uns bekannten Geſchöpfe anerkanntermaßen der Menſch ſteht; — ἔχει ὁ ἄνθρωπος τὴν φύσιν ἀποτετελεσμένην, wie Ariſtoteles ſagt. Und zwar iſt Dasjenige, wodurch der Menſch alle übrigen Geſchöpfe übertrifft, ſein *geiſtiges Leben*, ſeine *geiſtige Innenwelt*. Sobald man die Weltordnung aus *teleologiſchem* Geſichtspunkt betrachtet, ſo ſagt uns ein durchaus unbefangenes und unegoiſtiſches Werthurtheil, daß das körperliche Daſein als Mittel zum Zweck des geiſtigen Daſeins aufzufaſſen ſei, nicht aber umgekehrt. Der Körper iſt Organ des Geiſtes, und die ganze leibliche Organiſation mit allen ihren cauſal unerklärten Zweckmäßigkeitswundern hat den Zweck, Träger und Werkzeug des *geiſtigen Lebens* zu ſein*). Hier, an dieſer Stelle iſt es, wo einer der zahlreichen teleologiſchen Cirkel, in die ſich das Denken bei rein theoretiſcher Betrachtung der Dinge verwickeln muß, endgültig durchbrochen, und damit der Teleologie die Krone aufgeſetzt wird. Es iſt wahr: die Pflanze wächſt und blüht, um Frucht zu tragen, und vice versa die Frucht

*) Es ſei hinverwieſen auf die Betrachtungen in Nr. LXXXVII der „Gedanken über Natur und Naturerkenntniß"; Band I dieſes Werkes, Seite 274.

iſt da, um Pflanze zu werden; das Huhn iſt da, um Eier zu legen, und das Ei wiederum iſt da, um Huhn zu werden; das Thier lebt um zu genießen, und es genießt, um zu leben; der Menſch arbeitet um zu leben, und er lebt um zu arbeiten. So auch weiterhin: Der Menſch muß athmen, eſſen, trinken, verdauen, um denken, fühlen, wollen zu können, und umgekehrt, er muß denken, fühlen und wollen, um ſich Luft, Speiſe, Trank ꝛc. verſchaffen zu können; alſo der Leib iſt Mittel, der Geiſt iſt Zweck, und vice versa der Geiſt iſt Mittel, der Leib iſt Zweck. Aber hier tönt uns ein ganz kategoriſches „Halt!“ entgegen; und der endloſe Cirkel wird durchbrochen und zerſtört. Allerdings dienen ja das Empfinden, das Erkennen, das Wollen, kurz die geiſtigen Functionen per accidens auch dazu, die Exiſtenz des Leibes zu ermöglichen, das leibliche Leben zu friſten; und nicht mit Unrecht hat ein witziger Denker bemerkt, „dem Schwein habe die Natur ſtatt des Salzes deshalb eine Seele verliehen, damit es nicht verfaule“. Aber beim Menſchen wird es evident und iſt Ausdruck eines unvermeidlichen Werthurtheils, daß das geiſtige Leben höher als das leibliche Leben ſteht, daß der Geiſt, weit über die Aufgabe, Lenker, Führer und Ernährer der Leiblichkeit zu ſein, hinausgreifend gewiſſe Dinge hervorbringt, die alle materiellen Dinge und Werthe hoch überragen. Angeſichts eminenter geiſtiger Leiſtungen, angeſichts der Schöpfungen des Genius, erhabener Werke der Kunſt, der Poeſie, der Wiſſenſchaft, angeſichts der Vernunft und der Liebe tritt unſer Denken aus jenem endloſen Cirkel heraus und ſagt uns mit lauter, deutlicher Stimme: Der Geiſt iſt beſſer als der Leib; Vernunft iſt beſſer als Unvernunft; der Geiſt des Menſchen, an den ſich die Erdenſchwere der Materie hängt, iſt, trotz aller ſeiner Mängel und Gebrechen, das Höchſte, Vollkommenſte, Werthvollſte in der uns bekannten Welt; der Menſch ſteht axiologiſch über dem Thier, und zwar deshalb, weil er es in geiſtiger, nicht weil er es in leiblicher Hinſicht übertrifft.

Der Geiſt erfaßt ſich als Endzweck der Natur und als Selbſtzweck; und alles leibliche Leben kann nur als Mittel für dieſen höchſten Zweck gedacht werden. Was hätte unſer ganzes leibliches Leben für einen Werth, wenn es nicht Träger, Werkzeug und Mittel des unendlich werthvolleren geiſtigen Lebens wäre? — Dies iſt das entſcheidende Werthurtheil. Wäre dieſes Werthurtheil falſch, illuſoriſch, eine aus Beſchränktheit und verblendetem Egoismus entſprungene Selbſttäuſchung, wie dann? würden nicht dann faſt alle unſere Werthurtheile überhaupt zu nichtigen Illuſionen herabgeſetzt? Gäbe es dann in der Welt überhaupt irgendwelchen Werth? Würde dann der Begriff „Werth" nicht ganz aus dem philoſophiſchen Wörterbuch auszuſtreichen ſein?

VII.

„Jede Claſſification — ſagt Jean Paul — iſt ſolange wahr, als die neue Claſſe fehlt." — Wenn die trockne Ironie dieſer kritiſchen Bemerkung gegenüber der unantaſtbaren Sicherheit mancher aprioriſchen, namentlich mathematiſchen, Vernunfteintheilungen ihren Stachel verliert, ſo bleibt ſie doch für alle rein empiriſchen Claſſificationsverſuche, von den Eintheilungsſchablonen der Botanik und Zoologie bis zu den Begriffsnetzen der Pſychologie, der Jurisprudenz und der Nationalökonomie hinauf, zu Rechte beſtehn. Jede empiriſche Claſſification hat im Hinblick auf den unbegrenzbaren Spielraum neuer Thatſachen und ſchärferer Unterſcheidungen etwas Problematiſches, Flüſſiges, Unfertiges, Fragwürdiges, Rhapſodiſches an ſich. Immerhin wird man nicht fehlgreifen, wenn man zuoberſt einen Unterſchied zwiſchen ſinnlichen und geiſtigen, materiellen und ideellen, allgemein animaliſchen und ſpecifiſch humanen Werthen feſtſtellt. Jene ſtehen mit der körperlichen Leibesorganiſation und leiblichen Lebensnothdurft in unmittelbarem functionellen Zuſammenhang, und der Menſch hat ſie mit den höheren Thiergattungen gemein; dieſe hingegen hat der

Menſch vor den Thieren voraus; ſie bauen ſich bei ihm auf der allgemeinen Unterlage animaliſcher Exiſtenz, Bedürftigkeit und leiblicher Lebensfähigkeit als „oberes Stockwerk“ auf. Ebenſo wird man nicht fehlgreifen, mindeſtens nach der vorherrſchenden Meinung des civiliſirten Theils der Menſchheit nicht fehlgreifen, wenn man jene ſinnlichen Werthe als die niederen, untergeordneten, dieſe geiſtigen Werthe aber als die höheren, übergeordneten bezeichnet. Dorthin gehören Speiſe und Trank, Luft, Licht und Wärme, ferner Geſundheit, Körperkraft, freier Raum für freie Leibesbewegung u. dgl. m., hierher aber, um gleich das Vornehmſte zu nennen, innerer Seelenfriede, Harmonie mit ſich ſelbſt, geiſtige Bildung, geſellſchaftliche Ordnung, Kunſt und Wiſſenſchaft. Dieſe Humaniora und Humaniſſima, dieſe ſchwerwiegenden Imponderabilien, dieſes ſpecifiſch Menſchliche am Menſchen, dieſe den Thieren mangelnden Werthe höherer und höchſter Art, deren Geſammtheit man unter dem Namen „Cultur“ der „Natur“ gegenüberzuſtellen pflegt, müſſen, vom einſeitigen Standpunkt der Phyſiologie aus beurtheilt, als ein Luxus und Ueberfluß über das zum animaliſchen Leben Nothwendige erſcheinen; aber für Denjenigen, der ſie kennt, ſind ſie Das, wodurch das menſchliche Leben erſt lebenswürdig wird. Es ſind Werthe intellectueller, äſthetiſcher und ethiſcher Art. *Sie* erheben den Menſchen über das Thier. *Sie* machen ihn zu einem Weſen sui generis. *Sie* erhöhen ihn zum höchſten Geſchöpf in der uns bekannten Welt. Nur von der Höhe *dieſes* Standpunkts aus kann die wahre Hierarchie der Werthe erkannt, ihre richtige Rangordnung entdeckt werden; wie ſich nur von hohen Berggipfeln aus, nicht in der Tiefe der Thalſchluchten das Land erblicken läßt. Die niedrigeren Stufen werden von den höheren Stufen aus überblickt; die höheren Stufen werden von den tieferen Stufen aus nicht überblickt; der Menſch durchſchaut die Werthe des Thieres, während das Thier die menſchlichen Werthe nicht kennt. Von oben herab iſt zu urtheilen, nicht

von unten hinauf. Sollte aber Jemand, im wohlbekannten Sinn des ſkeptiſchen Relativismus Proteſt erhebend, den Menſchen daran erinnern, daß auch ſein Urtheil von typiſchen Gattungsgrenzen eingeſchränkt iſt und von unten, von oben, von allen Seiten her bedingt wird, dann würde mit einer Erweiterung jener Gegenfrage zu antworten ſein, die wir auf äſthetiſchem Gebiet als Antwort gegeben haben: Was geht uns Krötenäſthetik an? — und was Götteräſthetik?

Wenn es gefordert wäre, ſich bis zu rein individuellen Monomanieen, Geſchmacksverſchiedenheiten und Idioſynkraſieen herabzulaſſen, dann gäbe es der Werthſyſteme unendlich viele. Jeder Einzelne hätte dann ſein eigenes Werthſyſtem für ſich; und dieſe unendliche Anzahl würde unaufhörlich — (beſonders auch von Irrenhäuſern her) — durch überraſchende Nova ins Ueberunendliche vermehrt. Indeſſen gibt es einen deutlich bemerkbaren Unterſchied zwiſchen Zurechnungsfähigkeit und Unzurechnungsfähigkeit; der Wahnſinnige iſt nicht maaßgebend für die ſacroſancte Logik, der Idiot nicht geſetzgebend für das ſchöpferiſche Genie; und wem es nicht auf eine pathologiſche Curioſitätenſammlung ankommt, ſondern auf Entdeckung einer allgemeingültigen, mindeſtens für das Menſchengeſchlecht allgemeingültigen Normentheorie, der nimmt das Ideal der Geſundheit, nicht die Muſterkarte der in endloſen Spielarten variirenden Krankheit als Maaßſtab in die Hand.

Ferner treten im Lauf der Geſchichte gar manche Verſchiebungen der Werthſchätzung auf. Die Menſchheit ſteht nicht ſtill, ſondern bewegt ſich von Ort zu Ort; eine Generation ſteigt auf die Schultern der anderen Generation hinauf und gibt, nachdem ſie lange genug als Lehrling gelernt hat, ihr eigenes Urtheil ab. Reformen, Umwälzungen, Umkehrungen der Gütertafeln und Werthſyſteme vollziehen ſich bald hier bald dort; und es bleibt ſehr fraglich, ob ſolche Umänderungen, wie die optimiſtiſche Geſchichtsphiloſophie ſich einreden will, als aufſteigende Entwicklungsreihe,

als ſtetiger Fortſchrittsproceß, als raſtloſes Vollkommenerwerden, Vorwärtskommen, planmäßige Höherbildung aufzufaſſen ſind. An Rückfällen, Seitenſprüngen, Verirrungen, Entartungen und grauenhaften Culturkataſtrophen hat es in der Geſchichte des Menſchenthums wahrlich nicht gefehlt; von dem Zuſammenbruch der griechiſchen Cultur an bis zu den furchtbaren Siegen der Dſchingiskhan. Nur wenn man die Sache ganz im Großen, Groben, Makroſkopiſchen betrachtet, läßt es ſich allerdings nicht ableugnen, daß das Menſchengeſchlecht ſeit ſeinem prähiſtoriſchen Urſprung aus untermenſchlichen, halbthieriſchen Anfängen in intellectueller, techniſcher, wiſſenſchaftlicher Hinſicht ein anſehnliches Stück *vorwärts*gekommen iſt und heute nicht niedriger, ſondern um ein Erkleckliches höher ſteht, als es vor zehn oder zwanzig Jahrtauſenden ſtand. Möglicherweiſe hat es abgenommen an phyſiſcher Stärke und thieriſcher Muskelkraft, zweifellos aber zugenommen an geiſtiger Eminenz und Humanität. Was andererſeits Zukunftsperſpectiven betrifft, ſo bleibt uns das Hoffen, das Erwarten, das Glauben, das Beſtreben, das bona fide Handeln, das eifrige Hinarbeiten auf den „Sieg des Beſſeren"; — und der Werthmaaßſtab für Das, was beſſer, was ſchlechter, was vollkommen, was unvollkommen ſei, liegt *in uns*. Oder wo ſollte er ſonſt liegen? Vielleicht iſt er eine „virtuell angeborene Idee". Vielleicht, wie der geſunde Menſchenverſtand, ein myſtiſcher, in der Tiefe verborgener Inſtinct. Vielleicht ſind alle Verbeſſerungen des Werthſyſtems aſtronomiſche Entdeckungen ſolcher Sternſyſteme, die bisher ſchon unſichtbar am Himmel geſtanden haben, nun aber durch ſchärfere Teleſkope ſichtbar geworden ſind. Auf jeden Fall werden wir uns vor der kindlichen Tautologie und Fehlſchlußfolgerung der Darwiniſten gewöhnlichen Schlags zu hüten haben: „Wer im Kampf um's Daſein den Sieg davonträgt, eben Der iſt der Beſſere; ergo der Beſſere iſt es, der ſtets im Kampf ums Daſein den Sieg davontragen muß; folglich wird der Menſch, der

im bellum omnium contra omnes den Thieren über den Kopf gewachſen iſt, durch immer weiter fortgeſetzten Kampf ums Daſein eo ipso immer beſſer und beſſer werden". — O nein! Vielmehr: wenn, weil und wofern der Menſch — (nach unſrem Werthurtheil!) — etwas Beſſeres, Höheres, Vollkommneres iſt als das Thier, dann, darum und inſofern iſt der Sieg des Menſchen über das Thier als Fortſchritt anzuſehen, nicht als Rückſchritt. Ob er aber in Wahrheit etwas Beſſeres iſt als das Thier, das wird nicht danach bemeſſen, daß er zum Kampf ums Daſein tauglicher iſt und deshalb natürlicherweiſe thatſächlich den Sieg davongetragen hat, ſondern danach, ob er den Sieg verdient; — nach unſerem Werthurtheil! — Oft genug wird ja leider in dieſer mangelhaften Welt das Beſſere vom Schlechteren beſiegt. Oft genug triumphirt der Schurke über den Ehrenmann; aber der ſiegreiche Schurke bleibt trotz ſeines Sieges das, was er iſt; — eine Schurke nämlich. Wenn ein Genie von Straßenräubern ermordet, ein Menſch von Wölfen aufgefreſſen, ein hochbegabtes, edles, geniales Culturvolk von einer beſtialiſchen Barbarenhorde überrannt und vernichtet wird, ſo bejubeln wir nicht, ſondern beklagen wir den Sieg. Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni.

Alle höheren, idealen, auf dem breiten Erdgeſchoß der ſinnlichen Triebwelt und Bedürftigkeit aufgebauten, das Thieriſche überragenden, den animaliſchen und den wirthſchaftlichen Werthen übergeordneten Werthe fallen unter den dreifachen Geſichtspunkt der Logik, der Aeſthetik und der Ethik.

Was vor dieſen Richtern Stand hält, zu dem ſagen wir Ja. Was vor ihnen nicht Stand hält, zu dem ſagen wir Nein.

VIII.

Wie ſind überhaupt Werthurtheile möglich?

Es iſt ein überaus dunkles, hartes, am letzten Ende vielleicht unlösbares Problem, ja ein verwickelter Knäuel von Problemen,

was ſich in dieſer einfach lautenden Frage verbirgt; einer Frage, an der nicht nur kurzſichtige Alltagsköpfe und reſolute, jeder rein theoretiſchen Grübelei den Rücken zukehrende Männer der Lebenspraxis, ſondern auch ruhmgeſättigte Weltweiſe und in weite Fernen hinausſpähende Weltverbeſſerer mit bemerkenswerther Hurtigkeit und Unachtſamkeit vorübergewandert ſind. Und doch handelt es ſich hier um das innerſte, weſentlichſte Centralproblem der geſammten tieferdenkenden Philoſophie, um ein Problem, ohne deſſen Löſung alle vermeintlichen Weltenträthſelungen, alle geſetzgeberiſchen Werthaufſtellungen, Werthumkehrungen, Werthumſtülpungen im Princip verfehlte ohnmächtige Gedankenſpielereien, individuelle Selbſttäuſchungen und nichtige Illuſionen ſind. Wie kommen und paſſen Werthe, Werthunterſchiede, Werthurtheile in eine Weltordnung hinein, die durchgängig von cauſaler Naturnothwendigkeit regirt wird? Man bedenke das wohl und überlege es gründlich, wenn man nicht ſich ſelbſt zur Urtheilsloſigkeit verurtheilen und ſomit logiſcher Selbſtmörder werden will! Werthbegriffe, Werthſchätzungen, Werthurtheile involviren ſelbſtverſtändlich ein Loben und ein Tadeln, ein Zuſtimmen und Verwerfen, Bevorzugen und Zurückſetzen, Fordern und Verbieten, ein Bejahen und Verneinen, haben alſo zu ihrer unumgänglichen Fundamentalvorausſetzung die Annahme, daß gar Vieles anders ſein *ſollte*, folglich anders ſein *könnte*, als es thatſächlich iſt. Wie aber paßt das und wie kommt das in eine Weltordnung hinein, in der Alles und Jedes kraft einer alldurchdringenden, allgegenwärtigen, allbeherrſchenden Cauſalnothwendigkeit mit eindeutiger Strenge determinirt iſt, mithin genau ſo iſt und ſo geſchieht, wie es ſein und geſchehen *muß*? — *Wie ſind Werthurtheile möglich?*

Wendet man ſich an den hierbei in Betracht kommenden wiſſenſchaftlichen Inſtanzenzug, alſo an Pſychologie, Metaphyſik und ſchließlich Transſcendentalphiloſophie, ſo ſcheint der Beitrag, den die Pſychologie zu liefern hat, am einfachſten zu ſein.

Daß jedes Werthurtheil, worin einer Sache, einer Perſon, einer Eigenſchaft oder Function Werth beigelegt oder abgeſprochen wird, aus einem ſubjectiven Werthgefühl, aus Befriedigung oder Nichtbefriedigung entſpringt; daß die dieſen Gefühlen ausdruckgebenden Wörter angenehm und unangenehm, ſchön und häßlich, gut und ſchlecht ꝛc. vermöge einer unwillkürlichen naiven Objectivirung des Gefühlsgehalts dem beurtheilten Gegenſtand als Prädicat beigelegt werden; daß Befriedigung und Nichtbefriedigung auf bewußten oder unbewußten Bedürfniſſen des Subjects beruht; daß alſo das urtheilende Subject vermöge ſeiner Bedürftigkeit ſeinen Werthmaaßſtab und Werthbarometer in ſich ſelber trägt; — dies ſind ohne weiteres einleuchtende Dinge. Bedürftigkeit iſt ein allgemeiner Grundcharakterzug aller Lebeweſen. Als ein lebendiges „Concrement von Bedürfniſſen" tritt der Menſch, wie jedes andere ζῶον, in die Welt. Hunger und Durſt, Bewegungsbedürfniß, Spieltrieb, Geſchlechtstrieb, dann Neugier, Wißbegier, Erkenntnißtrieb, Schönheitsſinn, Bedürfniß nach innerer Harmonie, nach Frieden mit ſich ſelbſt, nach Einklang unſerer eigenen Gedanken, Gefühle, Wünſche und Urtheile unter ſich, nach widerſpruchsloſer Uebereinſtimmung von Kopf und Herz, von Beſchließen und Handeln beſeelen ihn; und jedes Bedürfniß heiſcht Befriedigung. Jenachdem Etwas die Bedürfniſſe in höherem oder geringerem Grade befriedigt oder nicht befriedigt, ihnen entſpricht oder widerſpricht, hat es einen höheren oder geringeren Werth, iſt es werthvoll oder verwerflich. Für ein abſolut gleichgültiges, nichtwollendes, nichtfühlendes, nichtbedürftiges, ein „bloß vorſtellendes" Subject iſt Alles werthlos, indifferent, Ἀδιάφορον. Ein ſolches Subject iſt bloßer Spiegel, bloßes Echo der puren Thatſächlichkeit, eine axiologiſche Null; es iſt anäſthetiſch für Werthunterſchiede, wie der Taubſtumme für Töne, der Farbenblinde für Farben, der Chloroformirte für Schmerzen anäſthetiſch iſt. Die Welt der Werthe iſt ein Kind der Bedürfniſſe, wie

Poros der Sohn der Penia iſt. Wo aber in dem Bedürftigen eine Mehrheit von Bedürfniſſen miteinander in Conflict und Widerſpruch geräth, da iſt das βουλεύεσθαι, die Wahl Sache des Subjects; ihm bleibt es anheimgeſtellt, den inneren Streit zu entſcheiden, das Höhere dem Niedrigeren, das Beſſere dem Schlechteren vorzuziehn.

Bis hierhier ſpricht die Pſychologie, in deren Augen Werthgefühle und Werthe natürlich nichts anderes als interne Seelenzuſtände, als cauſal bedingte, rein ſubjective Phänomene des individuellen Seelenlebens ſind.

Nun aber greift die Metaphyſik ins Spiel, um unſere wiſſenſchaftlich unvollendete, wahrſcheinlich unvollendbare Pſychologie nach einer gewiſſen Richtung hin zu ergänzen. Das individuelle Seelenleben bildet einen integrirenden Beſtandtheil in dem Getriebe der allumfaſſenden Geſammtnatur. Die Natur, die uns, trotz aller wohlgelungenen Cauſalerklärungen der theoretiſchen Naturwiſſenſchaft, im Ganzen doch als ein ungelöſtes Räthſel gegenüberſteht, verfährt bei der Erſchaffung animaliſch-organiſcher Weſen auf entſchieden teleologiſche Art. Sie bringt, ſichtbarlich auf ganz beſtimmte Ziele hinarbeitend, in dem unendlich fein gegliederten anatomiſchen Körperbau und in den phyſiologiſchen Functionen der Thiere und der Menſchen mit unbegreiflicher, unbegriffener Zweckthätigkeit organiſche Kunſtwerke, Zweckmäßigkeitswunder hervor, mit welchen verglichen ſelbſt die bewunderungswürdigſten Erzeugniſſe menſchlicher Technik wie ein ſchwaches Kinderſpiel erſcheinen müſſen. Und ſie vollendet ihr Werk, indem ſie dieſen ihren Geſchöpfen das zu ihrer körperlichen Organiſation paſſende Syſtem von Inſtincten, Trieben, Bedürfniſſen, von intelectuellen und praktiſchen Fähigkeiten einpflanzt, damit ſie ihre Organe gebrauchen, ſich ſelbſt im Leben erhalten, ja ſchließlich ſolche Handlungen vollziehen können, aus denen die Erzeugung neuer Geſchöpfe von demſelben Gattungstypus als Wirkung her-

vorgeht. Sie hat damit den Lebeweſen indirect die ihnen angemeſſenen Werthe und Werthſchätzungen eingeimpft, durch die ihr Handeln zweckmäßig determinirt werden ſoll. Ja, im Menſchen thut ſie noch ein Uebriges; ſie greift über ſich ſelbſt hinaus; ſie ertheilt ihm den Luxus eines geiſtigen Lebens, einer geiſtigen Begabung, die das zum animaliſchen Leben erforderliche Maaß weit überſteigt und eine Welt *idealer* Werthe erſchafft, *ohne* die der Menſch in ſeiner zoologiſchen Eigenſchaft als zweibeiniges Säugethier ganz wohl exiſtiren und auch ſich propagiren könnte, die aber uns als das Beſte und Höchſte erſcheint, was es gibt. Wie dies möglich iſt, bleibt für unſere cauſal erklärende Wiſſenſchaft ein Räthſel. Wie die blind und mechaniſch nach ſtarren Geſetzen der Phyſik und Chemie wirkende Natur zur Teleologie kommt, wie ſie in der Erzeugung, in dem zielſtrebenden Wachsthum, im planmäßig aus dem Keime ſich entwickelnden Körperbau des thieriſchen Organismus, bis zur unendlich feinen Gliederung des Nervenſyſtems und Gehirns hinauf, ein übermenſchliches Wunderwerk genial berechneter Zweckmäßigkeit hervorbringen kann, — dies wiſſen wir nicht. Genug: ſie thut es. — Noch weniger wiſſen wir, wie es dieſelbe blinde Künſtlerin — (unſere ſeltſame Mutter Natur!) — zu Stande bringt, dieſen erſtaunlichen Organismus zu *beſeelen*, ihm ein Syſtem von Trieben, Neigungen, Inſtincten, Bedürfniſſen, von pſychiſchen Anlagen, intellectuellen Kräften einzupflanzen, welches vermöge einer präſtabilirten Harmonie dem Bau und Lebenszweck der leiblichen Organiſation in ihrer Beziehung zur ſie umgebenden Außenwelt wunderbar genau und planvoll angepaßt iſt. Wir wiſſen es nicht. Genug: ſie thut auch *dies*. — Der ganze cauſale *Naturmechanismus* ſteht im Dienſt einer unbegriffenen *Naturtechnik*, die bis in die Neigungen, Bedürfniſſe, Werthgefühle der Thierwelt und ſchließlich bis in die idealen Werthe und Werthurtheile des menſchlichen Geiſtes hinaufreicht. — Wir ſteben vor einem teleologiſchen Welt-

räthſel. Was ſich darüber mit beſonnener Selbſtkritik ſagen läßt, findet man im dritten Buche meiner kritiſchen Metaphyſik dargelegt.

Aber mit Alledem iſt der eigentliche Kern der Frage „wie Werthurtheile möglich ſind?“ noch garnicht berührt. Bliebe es bei dem Bisherigen, ſo wären eben die Werthgefühle nichts anderes als pſychologiſche Motive, wirkende Kräfte, cauſale Factoren im Mikrokosmos des individuellen Seelenlebens; jedes Einzelweſen würde eben zu ſeinen individuellen Werthgefühlen determinirt, die lediglich als pſychologiſche Triebfedern das Wollen und Handeln des Individuums hierhin und dorthin lenken, — *ohne jeden Anſpruch* auf transindividuelle, objective Geltung und *normative Allgemeingültigkeit*. Indeſſen das genügt nicht. Bereitwilligſt wird man zugeben, daß ſämmtliche Werthe des Individuums und der Gattung Functionen der Individualnatur und der menſchlichen Gattungsnatur ſind, alſo mit dieſem Typus ſtehen und fallen, erſcheinen und verſchwinden. Man hebe den Typus auf, und alle unſere Werthe fallen hinweg, ſind alsbald entwerthet und annullirt. — Aber — *alle*? wirklich — *alle*? — Man bedenke es wohl! — Gibt es nicht vielleicht Ausnahmen hiervon? — Gibt es nicht unter anderem einen objectiven Werthunterſchied zwiſchen *wahr* und *falſch*? — einen Unterſchied, ohne den das Erkennen, das Behaupten, das Widerlegen, das Verwerfen des Irrthums, daß Verpönen der Abſurdität, genug *die Wiſſenſchaft ſelbſt* unmöglich wird? zu einer nichtigen *Chimäre* wird?

Hier greift die *Transſcendentalphiloſophie* ein.

Wie, unter welchen Bedingungen allein iſt es möglich, wodurch allein ſind wir berechtigt und befugt, irgendwelches theoretiſche oder praktiſche Werthurtheil mit dem Anſpruch auf objective Anerkennung, objective Richtigkeit, auf normative Allgemeingültigkeit aufzuſtellen? — Solange das Werthgefühl bloßes *Gefühl* bleibt und — (gleichviel ob in Worten formulirt oder als wortlos

ſtummer Seelenact) — das Wollen, Handeln und Denken des Individuums nach dieſer oder jener Seite hin determinirt, iſt es lediglich pſychologiſches Motiv, lediglich cauſaler Coefficient im pſychomechaniſchen Getriebe des Einzellebens und weiterhin, vermöge des pſychophyſiſchen Parallelismus zwiſchen Gehirnproceß und ſeeliſchem Proceß, cauſaler Coefficient in dem allumfaſſenden kosmomechaniſchen Getriebe der Geſammtnatur. — Sobald aber das Werthgefühl ſich in ein über das Individuum hinausgreifendes, Anerkennung forderndes Werthurtheil umwandelt, alſo unter Objectivirung ſeines poſitiven oder negativen Inhalts ſolche Prädicate wie ſchön und häßlich, gut und ſchlecht, überhaupt annehmbar oder verwerflich auf den beurtheilten Gegenſtand als deſſen Eigenſchaft überträgt, hört es auf bloß pſychologiſches Motiv, bloß innerer Seelenzuſtand des Urtheilenden, bloß Modus des ſubjectiven Befindens zu ſein, ſtellt es die Anforderung des Seinſollens oder Nichtſeinſollens, ſetzt alſo voraus, daß Vieles in uns und außer uns anders ſein könnte, als es thatſächlich iſt. Hierdurch aber geräth es in flagranten Widerſpruch mit dem Princip der Cauſalität, laut welchem der ganze Weltlauf, bis in unſer eigenes Seelenleben, in unſer Denken, Wollen, Wünſchen und Handeln hinein, mit eindeutiger Naturnothwendigkeit prädeterminirt iſt und genau ſo abläuft, wie es ablaufen muß, ſo daß jedes Andersſeinſollen zugleich mit dem Andersſeinkönnen als Chimäre dahinfällt. — Wie nun? Scheinen demnach nicht ſämmtliche Werthurtheile, in denen mit Bewußtſein Einiges für objectiv richtig und seinswürdig, Anderes für objectiv unrichtig und verwerflich erklärt wird, eine durchaus irrationelle, mit der Naturordnung unvereinbare Hypoſtaſirung unſerer perſönlichen Befriedigung oder Nichtbefriedigung zu ſein? Müſſen wir nicht das Loben und Tadeln ganz einſtellen? Sind nicht alle auf objective Gültigkeit Anſpruch erhebende Werthurtheile eine Illuſion? Sind wir nicht glücklich bei jenem indifferentiſtiſchen Apophthegma an-

gelangt: „Nichts iſt an ſich weder gut noch ſchlimm, weder richtig noch unrichtig; die Gedanken des Menſchen machen es erſt dazu"? Ja endlich: eben dieſer indifferentiſtiſche Satz ſelbſt, der ja doch wohl im Munde Desjenigen, der an ihn glaubt, eine objectiv gültige Wahrheit ausſprechen will, iſt er nicht auch eine rein individuelle, vom cauſalen Mechanismus des individuellen Seelenlebens dem Urtheilenden aufgezwungene Zwangsmeinung, Zwangsvorſtellung und fixe Idee? — — — Wir ſind bei einer Kriſis und Kataſtrophe angelangt. Gerade hier aber greift die Transſcendentalphiloſophie ein, der höchſte Standpunkt, den das philoſophiſche Denken bisher erklommen hat, und der allein die Fähigkeit beſitzt, uns aus einem unerträglichen Dilemma herauszuretten. Die Transſcendentalphiloſophie iſt zu der tiefen Einſicht durchgedrungeu, daß nicht die Natur, nicht die Welt, ſondern das Bewußtſein Urthatſache iſt, und zwar die Urthatſache κατ' ἐξοχήν; daß die uns gegebene Natur nicht „Ding an ſich" iſt, ſondern Bewußtſeinsinhalt, Bewußtſeinsphänomen; daß dieſe Natur, zu der wir ſelbſt empiriſch als ihr Beſtandtheil und Product gehören, nur auf Grund eines mit ſich identiſch bleibenden Ich und für dieſes Ich exiſtirt; daß ſie durch Zuſammenfaſſung und Ergänzung iſolirter Wahrnehmungsfragmente nach gewiſſen Interpolationsmaximen zu Stande gebracht wird; daß auch das Cauſalitätsprincip unter dieſe weltbedingenden, metakosmiſchen Interpolationsmaximen gehört; und daß ſchon der aller Wiſſenſchaft als Lebensbedingung ſtillſchweigend zu Grunde gelegte Unterſchied zwiſchen objectiver Wahrheit und objectiver Falſchheit aus Bejahung und Verneinung, d. h. aus logiſchen Werthurtheilen des Ich hervorgeht*). Individuelles Fürwahrhalten iſt Meinung, iſt Anſicht, iſt Glaube, iſt ein ſubjectiver, pſychologiſch determinirter Seelen-

*) Man vergleiche hiermit meine „Klimax der Theorieen", meine Abhandlung „Geiſt der Transſcendentalphiloſophie" und das vierte Buch meiner „Kritiſchen Metaphyſik".

zuſtand des Einzelnen, der in Ermanglung jeder zureichenden Begründung keinerlei Anſpruch auf Anerkennung ſeitens Anderer beſitzt. Objective Wahrheit oder objective Falſchheit hingegen hat ein Urtheil, welches allen Zurechnungsfähigen, Vernunftbegabten, an der Vernunft Theilhabenden Zuſtimmung reſpective Verwerfung gebietet und *befiehlt*. Das Erkenntnißurtheil iſt ein logiſches *Werthurtheil* und appellirt an eine höchſte Inſtanz, eine über den pſychologiſchen Mechanismus des individuellen Seelenlebens erhabene allgemeine Vernunft. Vernunft, als eine über den Zwang pſychomechaniſcher Determinirtheit des individuellen Seelenlebens ſich frei erhebende, Denkfreiheit involvirende Fähigkeit, einen ſtreng allgemeingültigen Unterſchied zwiſchen objectiver Wahrheit und objectiver Falſchheit zu machen, und zwiſchen Sinn und Unſinn, zwiſchen logiſcher Richtigkeit und logiſcher Unrichtigkeit eine abſolute Grenze zu ziehen, iſt unumgängliche Grundbedingung der Möglichkeit der Wiſſenſchaft. Das Princip des Widerſpruchs, welches Ariſtoteles den *gewiſſeſten* unter allen Grundſätzen nennt (αὕτη ἁπασῶν ἐστι βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν), von dem er ſagt, *er* ſei von Natur das Grundprincip auch aller übrigen Axiome (φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων, Metaph. Γ, 3), das Princip des Widerſpruchs, laut welchem Einunddasſelbe zu bejahen und doch zu verneinen ſchlechthin und bedingungslos abſurd und verboten iſt, — oder (um ein beliebiges Sonderbeiſpiel zu wählen) die kategoriſche Behauptung, daß der Satz „$3 \times 3 = 9$" an ſich richtig, der andere Satz „$3 \times 3 = 10$" an ſich falſch ſei, nicht nur für mich und für dich, ſondern an ſich und unbedingt richtig reſpective falſch ſei, — hat zur Vorausſetzung die Annahme, daß es eine über den cauſalen Mechanismus des individuellen Seelenlebens erhabene, und inſofern überperſönliche, *allgemeine Vernunft* gebe, an der wir teilnehmen, der wir uns als höchſter Inſtanz zu unterwerfen haben, und die mindeſtens in theoretiſcher Hinſicht unbeſchränkt allgemeingültige Werthurtheile

ſanctionirt, ohne deren Anerkennung die Wiſſenſchaft ſelbſt ein Unding, ja ſchon die Idee oder das Ideal der Wiſſenſchaft ein innerlich unmögliches Hirngeſpinnſt ſein würde. Wer dies ableugnet, der leugnet ſein eigenes Ableugnen ab, verurtheilt ſich ſelbſt zur Urtheilsloſigkeit und hat damit den Gipfel der Abſurdität erreicht.

Auf der einen Seite werden wir, ſolange der heilige Geiſt der Wiſſenſchaft uns nicht im Stiche läßt, beharrlich an der Ueberzeugung feſthalten, daß, *wenn* unſere in ſo mancher Hinſicht unvollendete, vielleicht unvollendbare Pſychologie bis zu ihrem letzten Endziel gelangt *wäre*, dann nicht nur die Entſchlüſſe und Handlungen, ſondern auch die Einfälle und Gedanken eines Menſchen ſich mit derſelben Sicherheit müßten vorausberechnen laſſen „wie eine Sonnen- und Mondfinſterniß.“ Auf der anderen Seite aber läßt ſich auch nicht beſtreiten, daß der in ſeiner eigenen Schlinge Verſtrickte, der zum Determinismus determinirte Determiniſt unter die ſeltſamſten, bedauerlichſten Exemplare der weitverbreiteten Klaſſe der logiſchen Selbſtmörder gehört.

Den Ausweg aus dieſem unerträglichen Dilemma zeigt uns die Transſcendentalphiloſophie.

IX.

Der Menſch iſt ein höchſt ſeltſames, helldunkles Mittelweſen von ganz eigener, einzigdaſtehender Art. Er nimmt in der Welt eine räthſelhafte, zweideutige, für ihn ſelbſt keineswegs behagliche, von tieferen Geiſtern als tragiſch empfundene Mittelſtellung ein. Er iſt mehr als Thier, und iſt weniger als Gott. Er erhebt ſich durch ſein Denken frei über die Natur hinaus, die ihn doch am Stoffe feſthält, vom Stoffe nicht losläßt. Er iſt das einzige Weſen, welches einen haarſcharfen Unterſchied zwiſchen Ich und Nicht-Ich macht; das einzige, welches ausgeprägtes Selbſtbewußtſein und Weltbewußtſein beſitzt; das einzige, welches ſeine eigene Endlichkeit, Begrenztheit, Unvollkommenheit fühlt und erkennt, aber

zugleich über dieſe Grenzen weit hinausſchauend die Ideen der Unendlichkeit, der Ewigkeit, der Vollkommenheit erfaßt; das einzige, welches die Dinge und ſich ſelbſt einer bewußten Werthſchätzung, Kritik und Werthbeurtheilung unterwirft. Er ſteht einſam in der Unendlichkeit da, blickt unter ſich hinab und über ſich hinaus, und ſoll ſich in dieſer Einſamkeit durch eigene Kraft zurechtfinden.

Die großen, folgenſchweren Vorzüge, die der Menſch vor dem Thier voraushat, und durch die er zum Vornehmſten auf der Erde erhoben, zum oberſten Richter über Werth und Unwerth berufen wird, laſſen ſich, was ja ſchon oft geſchehen iſt, in einem langen, ausführlichen Regiſter aufzählen, oder auch in eine ganz kurze, knappe, prägnante Formel zuſammendrängen. Aber es ſteht mit Sicherheit zu befürchten, daß das Regiſter doch niemals vollſtändig erſchöpfend, und daß die kurze Formel doch niemals bis zu völliger Eindeutigkeit deutlich ſein würde.

Es wird erzählt, daß Anaxagoras, von den Athenern wegen Atheismus verurtheilt, nach Lampſakus entflohen ſei, und daß, nachdem er dort in hohem Lebensalter geſtorben war, von ſeinen neuen Mitbürgern ihm zu Ehren zwei Altäre errichtet worden ſeien; Altäre des Νοῦς und der Ἀλήθεια. Mir hat es ſo ſcheinen wollen, als ob in dieſer ehrenvollen Pietätserweiſung eine Art von Pleonasmus enthalten geweſen wäre. Wenn ich Altäre zu errichten hätte, ſo würde ich dem Λόγος und der Ἀγάπη, der Vernunft und der Liebe, Altäre errichten.

Epiſoden.

Eine Gedankenſymphonie.

I.

Götterſchöpfung.

Es war einſt ein Menſch, der ſprach zu ſich: „Laſſet uns Götter ſchaffen!“

Der Urmenſch war es, der alſo ſprach; denn er war ein Dichter und Phantaſt, ein Schöpfer, Schwärmer und Grübler und hielt oft Selbſtgeſpräche und ſprach im Pluralis Majeſtatis. — Vor Kurzem erſt, kaum vor ein paar Jahrhunderten, war er aus der urgeſchichtlichen Eierſchaale ſtammelnd-lallender Voreltern herausgekrochen; dann aber hatte er die Sprache erfunden, hatte aus dem ſtammelnden Lallen gegliederte Sylben und Worte gebildet und alle Dinge auf Erden und am Himmel mit beſonderen Namen benannt, und in ſeinem jugendlichen Gehirn wälzten ſich ungeheure Zukunftsgedanken, geſtaltloſe Möglichkeiten und Unmöglichkeiten chaotiſch durcheinander. — „Laſſet uns Götter ſchaffen!“ ſprach er. — Unter „Gott“ und „Göttern“ aber verſtand er irgendetwas Ungeheures, Gewaltiges, Rieſenhaftes, Wunderthätiges, Großes, ihm Ueberlegenes, das er nur fühlend anſtaunen, aber nicht deutlich ſehen, nicht greifen und begreifen konnte. Im Traum war es ihm dunkel erſchienen, und nun wollte er ihm im hellen Wachen feſte Geſtalt verleihn. „Laſſet uns Götter ſchaffen!“ ſprach er.

Da griff er zur Erde hinab, nahm einen feuchten Erdenkloß, ein Stück Thonerde, knetete an ihm herum, und knetete ihm mit seinen Händen eine menschenähnliche Form an; und er freute sich und erschrak, als er die menschenähnliche Gestalt entstanden sah und stellte das Gebilde auf einen hohen Felsblock, der auf einer Anhöhe nahe am Walde lag, wie auf einen Thron hinauf, und beugte sich vor ihm und sprach zu sich: „Dies ist nun der Gott.“ Und er schmückte das Bild mit Halmen und Blumen, mit Blättern und Blüthenzweigen; und er führte die Seinigen zu dem Bilde hin und lehrte sie das Anbeten und Opferbringen.

Einst aber kam über Nacht ein gewaltiger Sturm, der das ferne Brausen des Meeres herübertrug, in den Wäldern krachend Aeste und Stämme zerknickte und die Felsen im Grund erschütterte. Und als der Urmensch am frühen Morgen aus seiner Höhlenhütte oder Hüttenhöhle heraustrat, da fand er auf der Anhöhe am Walde das Thonbild umgestürzt, in Trümmer und Scherben zerschellt. Und er blickte mit Trauer auf die Trümmer hinab und sprach: „Du warst ein falscher Gott.“ —

Zeiten verrannen, Jahre, Jahrzehnte strichen vorüber; Geschlechter auf Geschlechter wurden geboren, wuchsen heran, wurden alt und starben. Er überlebte sie und sah dem Zeitenwechsel zu; er lebte viel länger als Methusalah; er war zähe wie Chidher der grüne, der Ewigjunge, und wie Ahasverus, der ewig Alte. „Langleb“ nannten sie ihn oder Makrobios.

Eines Tages hob Langleb seine Augen zu den Wolken auf, die mächtig emporgethürmt am Himmel dastanden; da sah er hoch über dem Flug der Adler in dem geballten Gewölk ein bärtiges, majestätisches Antlitz und sprach: „Dies ist Zeus der Donnergott“. Er schaute hinaus auf das stürmisch wogende Meer und erblickte auf schaumspritzenden Wellenkämmen reitend eine triefende, den Dreizack schwingende Gestalt und sprach: „Dies ist Poseidon der Wassergott“. Er sah in der dämmernden Frühe des Morgens

nach den öſtlichen Bergketten hin; da ſtieg eine helle, goldene Strahlenkrone über den Saum der Gebirge empor, und er ſprach: „Dies iſt Phoibos-Apollon der Tagesgott.“ — Unter ſeinen Urenkeln aber waren kunſtreiche Männer, die es verſtanden und nachbilden konnten, was Langleb mit innerem Geiſtesauge geſchaut hatte. Sie bauten, von ſeinen Gedanken geleitet, marmorne Säulentempel auf und ſtellten edle Bilder jener Götter hinein, ſchöngefügt aus Gold und Elfenbein. Und das Volk kam ſchaarenweiſe herbeigeſtrömt, ein edles, freies, hochſinniges, ſchönheitsvolles Volk und verehrte die ſchönen Götter mit Opfern und Geſängen, mit Tänzen und mit Wettſpielen. Und Langleb freute ſich; denn er glaubte, daß nun das wahrhaft Göttliche gefunden ſei, zur Freude der Menſchheit.

Aber auch dieſe ſchöne Schöpfung hielt dem rollenden Wechſel der Zeiten nicht ewig Stand. Wilde Barbarenhorden, aus weiter Ferne ſtammend, brachen ins Land herein, von Goldgier und Beutedurſt beſeelt. Ihrem Andrang und ihrer Ueberzahl unterlag im verzweifelten Heldenkampf das ſchöne Volk, und die Tempel wurden entweiht, die Götterbilder umgeſtürzt, zerbrochen und geraubt.

Da ſenkte ſich ein dichter Nebel über Langleb herab wie ein Vorhang und umfieng ſeine Sinne wie ein ſchwerer Traum, in welchem er vielerlei wechſelnde Geſtalten auftauchen und vorüberziehen ſah. Fremde, unbekannte Völker erſchienen ihm; blonde und dunkelhaarige; in mancherlei Tracht und Gewändern; von mancherlei Sitten und Sinnesart. Und ſie beteten verſchiedene Götter an, ein jeglicher nach ſeinem Sinn. Einige verehrten Thiere und Menſchen mit Thierköpfen, die ſie für heilig hielten; andere das Licht und die Sonne als Beſiegerin der Nacht und der Finſterniß. Einige beteten zu einem zornigen Gott, der erſt alle Dinge geſchaffen hatte und dann über die von ihm geſchaffenen Menſchen in Grimm gerathen war; andere verehrten das große ewige Nichts,

aus dem, wie sie glaubten, Alles hervorgegangen ist, und zu dem sie sich, um den Leiden und Qualen der Welt zu entfliehen, wieder zurücksehnten. Sodann entstand ein wilder Streit und Wirrwarr und blutiger Krieg zwischen zwei Völkern, die denselben Gott in verschiedener Weise anbeteten. Und sie kämpften um das Grab eines Mannes, der allen Menschen Frieden und Bruderliebe als Heilsbotschaft gepredigt hatte, dann aber von bösen Feinden unschuldig ans Kreuz genagelt worden war. Und die Verehrer dieses heiligen Gekreuzigten, der allen Menschen Liebe und Frieden gepredigt hatte, vergossen in wildem Haß Ströme Blutes und zogen triumphirend in ihr Heimathland zurück; ihre Enkel aber schleppten hunderte von Menschen, weil sie nicht an die befohlenen Formeln glaubten, auf flammende Scheiterhaufen und verbrannten sie, — zur Ehre des Gekreuzigten. — Da fühlte sich Langleb verworren im Gemüth und weh und widrig im Herzen und ein Abscheu und Entsetzen ergriff ihn, so daß er laut aufschrie.

In diesem Augenblick zerriß der schwere Nebel vor seinen Blicken, der Vorhang theilte sich; innerlichst erschüttert stand Langleb da und wußte nicht, ob er geträumt oder gewacht hatte, ob jene beängstigenden Gesichte Wirklichkeit, wirkliche Zukunft, Gegenwart, Vergangenheit, oder täuschende Truggestalten und Wahngebilde wären. Und als er um sich blickte, fand er sich genau an derselben Stelle wieder, wo er einst vor langer Zeit sein Thonbild auf den Felsblock erhöht hatte, das dann vom nächtlichen Sturm gestürzt und zerschellt worden war.

Jahre auf Jahre flossen vorüber, Geschlechter auf Geschlechter zogen vorbei. Aelter und älter wurde Langleb, ohne eigentlich alt zu werden, ohne greisenhaft abzuwelken und Todesnähe zu empfinden wie ein lebensmüder, dem Grabe entgegenwelkender Greis. Er war nicht ewigjung, wie der grüne Chidher, der immer wieder von Neuem aus dem Quell des Lebens neue Jugend trinkt. Er war auch nicht ewigalt, wie der graue Ahasverus, der immer

von Neuem und immer vergeblich den Tod ſucht. Er ſtand zwiſchen ihnen beiden in der Mitte; er war und blieb ewig ein reifer lebenskräftiger Mann. Denn ſeine Lebenskraft war zäh und andauernd; ſo zäh und dauerhaft wie die Lebenskraft der ganzen Menſchheit überhaupt. Und wie oft er auch bitter enttäuſcht worden war, immer erhielt ſich in ihm ſein unauslöſchbares Streben, und immer zielte ſein Streben auf dasſelbe nieerreichte Ziel.

Einſt gieng Langleb gegen Abend müde vom Tagewerk kommend ſeiner Behauſung zu. Da leuchtete plötzlich Etwas über ihm auf, wie ein Blitz, dem kein Donner folgt. Ein Feuerſchein umzuckte ihn, ſo daß er vor ſich auf dem Wege ſeinen Schatten ſah. Erſtaunt wandte er ſich um und blickte forſchend empor. Eine große Sternſchnuppe war es, ein helles Meteor. Bläulichweiß glänzend und lautlos fuhr das Meteor in ſcharfgezogener Bahn am rothen Abendhimmel dahin, der untergegangenen Sonne nach — und verſchwand. Und in demſelben Augenblick leuchtete auch in ſeinem Kopfe plötzlich Etwas auf, eine Idee, die er nicht ganz zu erfaſſen vermochte, die ſeinem Wiſſen und Verſtehen voraneilend, in weite Fernen hinausgriff. „Wäre es dies?“ rief er aus; — „Wäre es dies? Wie der fliegende Stein, wie die wandernde Sonne und der regelmäßig wiederkehrende Mond am Himmelsbogen, von demſelben unſichtbaren Geſetze gelenkt, eilte es dahin! — Wäre es dies? Unſichtbare, alles Sichtbare nach unſichtbar ewiggleichem Geſetz lenkende und beherrſchende Weltgewalt, Allgewalt! — Wäre es dies?“ — — — Und er verſank in ein tiefes, langes, ahnungsvolles Nachſinnen.

Hat Langleb inzwiſchen ſeinen Gedanken ausgedacht? Hat er ſein Ziel erreicht? Ich weiß es nicht. Vielleicht ſitzt er noch immer an demſelben Ort und iſt auch heute noch nicht aus ſeinem Nachſinnen aufgewacht.

II.

Das Hyperanthropin.

Platon der Göttliche, der große Utopist, Idealist, Weltverbesserer und verantwortliche oder unverantwortliche Stammvater aller spätergekommenen Utopieen bis auf das Büchlein des Thomas Morus, auf Campanellas Sonnenstaat, Cabet's Ikarien u. s. w. hin, — Platon macht in seiner Republik den ebenso genialen als naheliegenden Vorschlag zu einer methodischen Verbesserung des Menschengeschlechts auf dem Wege der künstlichen Züchtung. Es sollen, wie er mit ausdrücklichem Hinweis auf die sichtbaren und greifbaren Erfolge der Thierzüchtung proponirt, die besten Weiber mit den tüchtigsten Männern zusammengepaart, es soll von Staatswegen die Anzahl ihrer geheiligten Beilager (ἱεροὶ γάμοι) sorgfältig, planmäßig und gewissenhaft festgestellt, es sollen hierdurch möglichst vollkommene Kinder erzeugt werden, womit denn offenbar, wenn man die mißrathenen minderwerthigen Individuen, Sprößlinge und Leibesfrüchte durch Aussetzung und auf andere Weise zu eliminiren versteht, eine unaufhörliche Vervollkommnung der Rasse ins Werk gesetzt werden würde. Denn was bei Jagdhunden, beim Geflügel und bei Pferden möglich und wohlerprobt ist, warum sollte Das bei Menschen unmöglich und unausführbar sein?*) Das erfreuliche Ergebniß des hierogamischen Experiments würden Wesen höherer Art sein; Edelmenschen, Heroen, Halbgötter. „Hyperanthropoi" können sie genannt werden.

Wie oft derselbe Gedanke im Ernst oder im Scherz gedacht, in Philosophenköpfen und in gewöhnlicheren Durchschnittsgehirnen wiedergekehrt sein mag, läßt sich bei seiner genialen Einfachheit und einfachen Genialität nicht wohl controlliren. Besonders naheliegend wird er stets für Jäger, Nomaden, Landwirthe, Viehzüchter und Pferdeliebhaber sein. Unter anderem aber taucht er

*) Platon. De Republica, l. V, 458—460.

auch in Immermann's klassisch-ideenreichem „Münchhausen" auf, und zwar im Kopfe des geistvollen Weltreisenden Semilasso (Fürst Pückler). Er ist Semilassos Lieblingsidee, wird von ihm begreiflicher aber irrthümlicherweise für eine Neuigkeit, ein selbstentdecktes Columbusei gehalten und unter specieller Berufung auf das berühmte Vollblutsgestüt von Trakehnen mit Begeisterung hochgepriesen*). — Also: ein Menschengestüt, ein Heroenzüchtungsinstitut, ein Hyperanthropin.

Der genauere Ausbau der Grundidee würde dem Scharfsinn praktischer Politiker zu überlassen sein. Was schlummert nicht alles im Schooße der Zeit, im Bereich der physischen Entwicklungsmöglichkeit? Zweckentsprechende Staatsgesetze und Gewaltmaßregeln, energische Verhinderung aller natürlichen Mesalliancen, strenge Eheverbote an die Untüchtigen, wenn es sein muß, deren Castration, spartanische Kinderaussetzung, chinesische Tödtung überzähliger weiblicher Geburten, Verbrennung der Pestkranken, Vergiftung der erb-

*) Es wird gut sein, die ganze Stelle wortgetreu hierherzusetzen. — „Ich habe immer, rief Semilasso angenehm lebhaft, im Stillen lachen müssen, wenn man sich, wie es jetzt Mode ist, den Kopf darüber zerbricht, durch welche styptischen Mittel der allgemeinen Erschlaffung des Menschengeschlechtes entgegenzutreten sei. Das Abnüchtern und Versanden der Jetztlebenden ist ein ziemlich constatirtes Factum. Das will man nun mit Religion, Patriotismus, Naturbetrachtungen, mit was weiß ich noch? hemmen. Es hilft nichts, da liegt der Trost nicht, er steckt ganz wo anders, ist mit Händen zu greifen, und Niemand hat ihn gefaßt, es geht damit wie mit dem Ei des Columbus.

Wie entstehen die Menschen? Wie entstehen sie denn, mein Bester? Der Schwächling heirathet die kräftige Jungfrau, der kräftige Mann die Bleichsüchtige, häufig kommen auch Hektik und Hektik zusammen. Was für Kinder muß das geben? Auf das Physische wird gar nicht mehr gesehen; es ist, als ob wir nichts als Geist, Rücksicht, Verhältniß, Geld wären. Daher rührt denn das matte, aschgraue, todtlebendige Geschlecht.

Sehen wir uns dagegen unter den Thieren um! Gehen wir in die Stammschäfereien, in die Gestüte, ja, besuchen wir nur einen tüchtigen Oekonomen, der auf sein reines friesisches Vieh hält. Wie macht man es denn da? Man hält Vollblut. Und eine edle Race folgt der andern. Da sitzt es. There's the rub. Will man wieder ein munteres, geist-

lich Belaſteten und Idioten an Stelle der Krankenhäuſer und des barmherzigen Samariterthums, welches nur zu zweckwidriger Conſervirung des Unzulänglichen dient, und manche andere Dinge müßten der officiellen Regelung der geſchlechtlichen Beilager zu Hülfe kommen, — und ſtatt des regellos auf- und abwogenden Chaos bald gelungener, bald mißlungener Geſchöpfe hätte man den ſyſtematiſch geregelten Fortſchritt, die glorreiche Steigerung und Vervollkommnung des Menſchengeſchlechts.

Freilich ſtellt ſich dem ſchönen Plane ein läſtiges Bedenken unangenehm ſtörend in den Weg. Da die Menſchen kein ſo wachsweich fügſames, paſſiv geſchehenlaſſendes Material wie Hunde und Pferde, Hühner und Tauben, Rinder und Schafe ſind, ſo könnten ſie es ſich in den Sinn kommen laſſen, gegen dieſe hierogamiſche Zukunftspolitik als eine unerträgliche Staatstyrannei zu rebelliren. Die immer aufgeklärter und immer demokratiſcher werdenden Volksmaſſen könnten anfangen, das heranwachſende Herrengeſchlecht als

---

reiches, poetiſches, lebensfriſches Menſchengeſchlecht haben, ſo muß man vor allen Dingen für Vollblut ſorgen, man muß Race ſtiften. Reine Kreuzungen, junger Freund, darauf kommt es an! Daß aber dieſe nicht möglich ſind, wenn wir gewiſſe veraltete Meinungen und Formalitäten feſthalten, leuchtet ein.

Lange mit dieſen Ideen beſchäftigt, fand ich in Egypten das Genie, welches ſie befruchtete. Ich ſage nichts, qui a compagnon, a maitre; aber unter uns: Haben mich hier meine Vermuthungen nicht getrogen, ſo werden Sie binnen Jahresfriſt von einem Inſtitute unter den Caſſuben auf meiner Herrſchaft hören, gegründet nach dem Muſter von Trakehnen. Suffit! Ich kann ſagen, ich ſchwärme dafür; mein Dromedar iſt mir nicht ſo lieb, wie dieſer Gedanke, von deſſen Ausführung ich mir ungeheure Reſultate verſpreche. —

Semilaſſo, der dieſe Gedanken mit großem Feuer vortrug, ließ unerörtert, ob er auch bei ſeinen Standesgenoſſen Vollblut zu ſchaffen für möglich halte, Vollblut, nicht im ariſtokratiſchen, ſondern im phyſiſchen Sinne. Aber mit graziöſem Lächeln ſetzte er hinzu: Ich bedaure nur Eins, daß ich nicht mehr in den Jahren bin, um ſelbſt praktiſch die Sache angreifen zu können; ich werde mich leider auf die Verwaltung beſchränken müſſen, auf die trockene Verwaltung." — Immermann's Münchhauſen, ſechſtes Buch, Kapitel I.

läſtiges Ungeziefer anzuſehen, könnten auf die Idee verfallen, gegen die entſtehenden Hyperanthropen die Methode von 1793 in Anwendung zu bringen, könnten den Decapitator decapitiren, die hier und da auftauchenden Ueberköpfe um einen Kopf kürzer machen*), — und alle Mühe und Arbeit der Heroenzüchtung wäre mit einem Schlage in die Luft geſprengt.

Mit Rückſicht hierauf ſetzt man vielleicht ſeine Anſprüche um Etwas herab, hat gegen ſich dieſelbe Offenheit wie Platon der große Utopiſt, der da eingeſtehen muß, daß ſein Idealſtaat ein Staat mehr für Götter als für Menſchen iſt, und gibt die künſtliche Züchtung preis, um ſtatt deſſen auf Darwin's natürliche Züchtung zu hoffen. Dies wäre dann ſtatt des künſtlichen Hyperanthropins das natürliche Hyperanthropin. Doch würde dadurch — (ſelbſt wenn man die Möglichkeit von allerlei Rückfällen, Atavismen, Entartungen und Naturkataſtrophen ganz außer Betracht und Rechnung läßt) — der Erfolg um eine unbeſtimmt große Anzahl von hunderttauſenden von Jahren verzögert und in die Ferne gerückt. — Alſo: das Hyperanthropin. —

Wohlan! Wer hieran glauben will, der glaube daran. Sein Glauben iſt ungefährlich.

III.

Wargeweſen.

Unheimlich iſt das Plusquamperfectum. Unerhört aber für gewöhnliche Ohren, wenn vom Standpunkt und im Ton der Kosmologie von unſerer ganzen irdiſchen „Weltgeſchichte" im Plusquamperfectum geſprochen wird. „Es war ein Planet ♁ (Terra) geweſen, als im Nebel des Orion — — —." — O, dieſes unerhörte Wargeweſen, dieſes Mehralsvergangen! Iſt es nicht niederſchmetternd, nicht nur für den blinden Verehrer des Hyperan-

*) Robespierre wurde, nachdem er zu Gunſten ſeiner Ideen dreitauſend Menſchen guillotinirt hatte, guillotinirt.

thropins, sondern auch für den wohlwollend hoffnungsfreudigen, fortschrittsgläubigen, optimistischen Anhänger des Philanthropins, — dieses fatale „Wargewesen"?

Ob es wohl ein Heilmittel, einen Trost hiergegen gibt? — ich meine nicht einen märchenhaften, legendarischen, erlogenen, erdichteten, sondern einen, wenn auch hypothetischen, so doch mit dem Geist und Sinn wirklicher, solide denkender Erkenntniß vereinbaren Trost? — O ja! es gibt einen solchen; doch ist er nicht auf dem Wege der Empirie zu finden, sondern nur auf dem der echten, kritischen Metaphysik und der Transscendentalphilosophie.

In Dante's göttlicher Comödie findet sich eine merkwürdige Stelle, wo ein einziges unscheinbares Wort eine vernichtende Wirkung ausübt. „Ein schmetterndes Wort nur, und dann ist es stille, kein Wort wird mehr gesagt." Im zehnten Gesange der Hölle kommen Dante und Virgil an den Ort, wo Ungläubige und Sectirer in glühenden, flammenden Särgen liegen müssen; die Deckel sind abgehoben, die Särge stehen offen, um erst am Tage des Gerichts geschlossen zu werden. Da erhebt sich aus einem der offenen Särge Cavalcante Cavalcanti, knieend, nur bis zum Kinn sichtbar, und fragt nach seinem Sohne Guido. Als nun Dante, ihm die ersehnte Auskunft gebend, von diesem Sohne im Präteritum spricht, als er sagt: „Für den Eu'r Guido rechten Sinn nicht hatte", (Forse cui Guido vostro ebbe a disdegno), da schnellt jener in die Höhe mit dem Ausruf: „Du sagst, er *hatte*? lebt er denn nicht mehr?" (Dicesti: egli ebbe? non viv' egli ancora?) und stürzt vernichtet in sein Flammengrab zurück. —

Wie nun aber erst, wenn der Kosmolog, der wirkliche, wahrhafte, den kosmischen Gesammtproceß überschauende Kosmolog, vor dem Jahrtausende sind wie ein Augenblick, von unserer Erde und von unserer „Weltgeschichte" im Plusquamperfectum spricht? Alles Geschehene, in menschlicher Erinnerung Aufbewahrte so gut wie ungeschehen. Die ganze Entwicklung des Menschengeschlechts, von

halb thierischen, halb idyllischen Anfängen an bis zu den höchsten Errungenschaften der geistigen Cultur hinauf, verloren, vergessen, verschwunden wie ein Niegewesenes im Schooße des Nichts. Unser Erdball sammt allem belebten Staube darauf verdunstet in chaotisch formlosen Nebeldunst. —

„Es war ein Planet ♁ (Terra) gewesen, als im Nebel des Orion die Entstehung eines Systems neuer Planetensysteme begann."

O, dieses schlimme, ungeheure, zermalmende:

„Fuerat!"

IV.

Mikromegas.

Montaigne, den R. W. Emerson in seinen „Representative men" vielleicht nicht mit Unrecht als Hauptvertreter des Skepticismus und der skeptischen Denkungsart hingestellt hat, thut in einem seiner Essays den gewichtigen Ausspruch: „Den wirklich gelehrten Männern ergeht es so wie den Kornhalmen auf dem Felde. Sie wachsen frisch empor und richten den Kopf gerade und stolz in die Höhe, solange die Aehren noch leer sind; sobald sie aber anschwellen, voll Korn sind und reif werden, fangen sie an, demüthig zu werden und lassen die Hörner sinken." —

Das ist psychologisch wahr; aber es ist doch nur die Hälfte der Wahrheit, nur die eine Seite einer Goldmünze, deren Kehrseite ja nicht unbeachtet und unbetrachtet bleiben darf.

Es ist psychologisch wahr; es ist Ausdruck jener wohlbekannten typischen Geistesentwicklung hochstrebender, vorwiegend intellectueller Naturen, die von einem naiven, ins Unendliche strebenden Allwissenheitsbedürfniß beseelt an ihre Lebensarbeit herantreten, sich in rastlosem Lernen, Forschen und Denken Kenntniß auf Kenntniß, Einsicht auf Einsicht aneignen, sich den ganzen Umkreis aller möglichen Erkenntniß und Wissenschaft einzuverleiben bemüht sind, um

dann, von Problem zu Problem immer weitergedrängt, von jeder Räthsellösung auf andere tieferliegende Räthsel zurückgeführt, fühlbar an die Grenzen ihrer eigenen individuellen Intelligenz und der menschlichen Gattungsintelligenz anzustoßen, um mit dem Bekenntniß der Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft resignirend zu endigen. Ausdruck jener Geistesentwicklung, die Goethe in den Anfangsmonologen des Faust auf so geniale Art condensirt und zusammengepreßt hat.

Montaigne ist trotz alles erstaunlichen Citatenreichthums und aller seiner Belesenheit nicht Gelehrter, nicht Theoretiker, sondern Praktiker, Weltkenner und Weltmann. Was er skeptisch bekämpft, ist der einfältige Wissensdünkel, der eitle Wissenshochmut selbstzufriedener, ihre eigene Beschränktheit nicht kennender Zunftgelehrsamkeit. Er mahnt zur Bescheidenheit und hat darin ganz recht. Es ist wahr: je tiefer der Menschengeist blickt, um so kleiner muß und soll er sich vorkommen angesichts der alle Menschenvernunft überragenden Größe des Weltproblems. Und doch, so klein der Mensch ist, so groß ist er auch; — ein Megalomikros oder Mikromegas.

Wir kennen die Schwächen, die Schranken, die Grenzen der menschlichen Intelligenz; die Enge unseres Bewußtseins, welches stets nur sehr wenige Gegenstände auf ein Mal umfassen und beleuchten kann; den geringen Umfang und die Armuth unseres Gedächtnisses, welches aus der unendlichen Ueberfülle der natürlichen und historischen Thatsachenwelt nur einen verschwindenden Ausschnitt in sich zu beherbergen vermag, die Relativität, specifische Eingeschränktheit und subjective Bedingtheit unserer Sinneswahrnehmungen, von denen uns das innere Wesen der Dinge mehr verschleiert als offenbart wird. Wir wissen, daß unser Denken auf Schritt und Tritt allerlei Irrthümern und Fehlschlüssen ausgesetzt ist, daß es von zweifelhaften oder unrichtigen Hypothesen ausgehend Theorieen aufbaut, die durch andere ebenso fragliche

Theorieen erſetzt werden; daß unſer Wiſſen Stückwerk iſt und auf allen Seiten von unerklärten Thatſachen, von ungelöſten Räthſeln, Problemen, Geheimniſſen umgeben wird. — Aber wir ſehen und wiſſen auch, daß der Λόγος, die Vernunft, welche ſich die Sprache erfunden, die ſprachlich-begriffliche Erkenntnißart erſchaffen und ſich damit theoretiſch wie praktiſch über alles bloß thieriſch-ſinnliche Erkennen hoch emporgeſchwungen hat, die höchſte intellectuelle Geiſteskraft in der ganzen uns bekannten geiſtigen Welt iſt. Kein anderes uns bekanntes Geſchöpf reicht in dieſer Hinſicht an den Menſchen heran. Die menſchliche Vernunft iſt der Gipfel der intellectuellen Stufenleiter, iſt ein relatives Maximum. Sie entdeckt in der Logik Geſetze, die für alles Denken überhaupt unfehlbare, apodiktiſche Geltung beſitzen. Sie findet in der Mathematik, die Platon als Vorſchule und Vorſtufe der Philoſophie anſah, ein weitverzweigtes Syſtem abſoluter Wahrheiten, weltbeherrſchender Wahrheiten, die ſo abſolut ſind, daß auch ein unfehlbarer Gott kein Jota daran ändern könnte. Sie erreicht weiterhin die bedeutungsſchwere Einſicht, daß es innerhalb des natürlichen Seins und Geſchehens, von den Geſetzen des Laufs der Geſtirne an bis zu mikroſkopiſchen Bewegungsproceſſen herab, eine zum Theil berechenbare objective Logik der Thatſachen gibt, und daß dieſe Logik der Thatſachen, wie aus den voraus- und zurückberechneten Sonnen- und Mondfinſterniſſen hervorgeht, mit der ſubjectiven Logik der richtig denkenden Menſchenvernunft harmoniſch zuſammenſtimmt. Sie, die menſchliche Vernunft, iſt es, die in praktiſcher Hinſicht den Rücken des ganzen Erdballs mit dem Netz ihrer Technik und Naturbeherrſchung überſpinnt, die in der Geſellſchaft, im Staatsweſen, in der Geſittung, in der Geſetzgebung, in der Rechtsordnung das höchſt verwickelte Syſtem ideeller zwiſchen Menſch und Menſch beſtehender Beziehungen hervorgebracht hat. Sie erzeugt, wie Kant tiefſinnig erkannt hat, durch Rückſchlüſſe vom gegebenen Bedingten auf die Totalität ſeiner Bedingungen Ideen, trans-

scendentale Vernunftbegriffe, Gedanken des Ueberempirischen, Begriffe wie „Unendlichkeit", — „Ewigkeit", — „Gesammtheit", — „Welt", — „Ἓν καὶ πᾶν". — Ist etwa „Welt" ein Erfahrungsobject? ein empirisch gegebener Gegenstand? Nimmermehr! Sie ist ein durchaus überempirischer Vernunftbegriff, eine Idee, ein nothwendiger, über alle Erfahrung hinausgreifender Gedanke, angesichts dessen alles empirische Wissen und Erkennen klein und geringfügig erscheinen muß. Aber der Mensch *denkt* diesen Gedanken, und darin ist er *groß*! — Mikromegas!

Vor Wissenshochmuth sind gerade die Größesten am meisten geschützt. Newton, der die Mechanik des Weltalls durchschaut und die Gesetze Keplers als sehr specielle Folgesätze aus viel höheren Principien mathematisch streng deducirt hat, kam sich nach Begründung der Gravitationstheorie so vor, wie ein am Ufer des Oceans mit Muscheln spielendes Kind. — Mikromegas!

Wie sich der große Künstler bei seinen Kunstschöpfungen als Werkzeug des ihn dämonisch beherrschenden Genius fühlt, so fühlt sich der tiefe Denker bei seinen Entdeckungen als Werkzeug einer ihn beherrschenden Vernunft; — einer Vernunft, an der wir theilnehmen, participiren; jener Vernunft, von der Aristoteles sagt, sie sei „θεῖον τι ἐν τῷ θνητῷ". — Sie ist, wie man ohne Uebertreibung und ohne Mysticismus sagen darf, etwas Ueberpersönliches in uns. Wir fühlen uns ihr untergeordnet, ihr zum Gehorsam verpflichtet. Das „Ich bin ich" ist eigentlich vielmehr eine unmittelbare Wahrnehmung als ein begriffliches Verstandesurtheil. Mich überkommt die Vernunft; sie wird mir zutheil; ich nehme an der Vernunft theil; und alle ernsthafte Denkarbeit ist ein Suchen und Erlauschen Desjenigen, was die überpersönliche Vernunft, an der wir theilnehmen, gebeut und befiehlt.

Ueber uns schwebt als Ziel und Ideal eine unbedingte, schrankenlose, alldurchdringende, allumfassende Vernunft, zu der die beschränkte, mangelhafte Menschheit hinaufblickt, und der sie sich

mehr und mehr annähern soll. Diese Vernunft aber muß für uns ein Heiligthum sein; denn sie ist von einem Besten das absolute Maximum, so wie die eingeschränkte, fehlbare Menschenvernunft in der Scala der irdischen Lebewesen ein relatives Maximum ist.

V.

Caritas*).

Urnacht; Weltfinsterniß. —
Im weiten Raum, den noch kein Auge sah,
Unendlich weit kein Hauch, kein Dämmerschein,
Kein Leben, keine Regung; auch kein Tod, —
Denn nur auf Leben folgt, was Tod wir nennen.
Nur schwere, schwarze Nacht, nur tiefstes Schweigen,
Lautlos, gestaltlos, ein unendlich Nichts.
Auch keine Zeit noch, — denn wo nichts sich regt,
Und nichts erklingt, und nichts geschieht, und nichts
Sich ändert, was ist da die Zeit?
Kein Leben, keine Regung.
In ungeborner Zukunft schlummert Alles.

Da röthet sich's wie Nordlicht. Dunkle Gluth
Durchglimmt den Nebel; Tag beginnt zu tagen.
Und heller wird's, und in dem rothen Schimmer
Theilt sich das Nichts, Gestalten tauchen auf,
Die Urgestalten, leblos, ungeheuer.
Die Welt entsteht und gliedert sich.
Die Midgardschlange schlingt sich feucht um's Land
In weitem Ring, und Wasserflächen spiegeln,
Und Ebenen dehnen sich, umwogt von Wolken,
Umragt vom Stachelgurt der Felsgebirge.

*) Weltwanderung; Gedichte von Otto Liebmann; Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1899; Seite 166.

Und Quellen rieseln, Ströme rauschen schon
Vom Berg zum Thal, und Wasserstürze schäumen
In wilde Schluchten. — Da durch Nebel bricht
Auf einmal schreckhaft hell der Sonnenball;
Blendendes Licht! — Noch blendest du kein Auge.
Nur Schatten flüchten vor dem Strahlenlicht,
Sich hinter Fels und Hügeln zu verstecken,
Der Urnacht letzte Reste.

Da keimt's im Sonnenstrahl auf feuchter Erde;
Der Boden grünt, stumm wächst's hervor ans Licht,
Unsicher, was es wird, sich scheu gestaltend,
Nicht wissend, was es ist, woher es kommt;
Saft steigt empor und quillt in zarten Fasern,
Und Blätter, Halmen treibt es, zierlich Moos
Am starren Felsen, Schilf in Sümpfen,
Und Gras und Kräuter, Blumen buntgeblättert,
Des hellen Lichtes duftige Farbenkinder;
Gebüsch und Bäume wiegen sich im Winde.
Und höher wächst's, und Riesenstämme ragen,
Dem Zug der Schwere trotzend, stolz empor.
Ein Garten ist's, ein Wald, ein üppig Leben,
Geheimnißvoller Kräfte Trieb entsprossen.
Wie? Und für wen sind Wald und Garten da? —
Nur leise Ahnung zittert durch die Welt.

Da tönt's! Ein Ruf, ein Jubel, eine Stimme
Weckt stummer Wälder Echo. Hoch in Lüften
Und tief im Thale, unter Bäumen, Büschen
Beginnt's zu wimmeln, regt sich's tausendfältig.
Gebrochen ist der Bann, erwacht Natur
Aus träumelosem Schlaf; empfindend Leben
Schlägt Augen auf,

Sieht, hört und fühlt, genießt, was ungenoſſen
Und ſtumm und blind dawar. Ein höheres Licht —
Bewußtſein! — iſt der Welt nun aufgegangen,
Die doppelt jetzt, ſich ſelbſt erkennend, daiſt.
Die Vögel ſchweben ſingend durch die Lüfte,
Am Boden kriecht der Käfer, auf den Blumen
Saugt Bien' und Falter; in den Zweigen klettert's
Behend hinauf, genießt die ſaft'gen Früchte.
Durch Wälder eilt das Reh, der Hirſch ſteht ſtolz,
Und über Ebenen jagt das edle Roß.
Im ſonnigen Bache tummeln ſich die Fiſche;
Eidechſen huſchen aus der Feſenſpalte.
Das ſummt und plätſchert, ſingt und jubilirt,
Das ſchwimmt und fliegt und wandelt, ſpringt und kreucht
In Luft, in Wald, im Garten, in Gewäſſern;
Im Schooß der Erde ſelbſt lebt, wimmelt Alles; —
Ein Bacchanal des Daſeins wird gefeiert.
Ein großes Wunder iſt geſchehn.

Und nun zuletzt, das Wunder zu vollenden,
Aufrechten Hauptes, mit gemeßnen Schritten,
Gedankenvollen Blicks tritt aus dem Walde
Der erſte Menſch. — Er ſieht ſich ſtaunend um.
Das iſt die Krone der Natur, der Herrſcher,
Geborner König, Mehralsthier, ein Halbgott,
Und doch noch etwas Andres, das geheim
Im Tiefſten ſeiner Bruſt verdächtig ſchlummert. —
Der erſte Menſch. — Er ſieht ſich ſtaunend um,
Betrachtet Erd' und Himmel, Land und Waſſer,
Pflanzen und Thiere, wählet und ſichtet,
Erkennt die Dinge, nennet ſie mit Namen,
Erblickt die Götterbilder in den Wolken,

Götter und Riesen, höhere Gestalten.
Ein Denker und ein Dichter ist entstanden.
Ein drittes, höchstes Licht ist aufgegangen.
Schau das erhabene Kunstwerk der Natur,
Die selbst sich krönt, den eigenen König schaffend!

* * *

Ist's wirklich so? Bewunderung, Verehrung
Verdiente die Natur? Nur dies? —
Schwachsicht'ger Träumer! Nein, 's ist Lug!
Sie baut' und schüfe nur? Nein! Sie zerstört
Mit unbarmherz'gen Händen, was sie schuf.
Tod bricht das Leben, Qual erdrückt die Luft.
Hast du der Elemente Toben nie gesehn?

Es rast der wilde Sturm, er knickt die Wälder,
Erschlägt die Lebenden. Die Erde zittert;
Furchtbare Nacht zerstört den heitren Tag
Mit Aschenregen, donnerndem Getöse;
Und Feuer speit der Berg; das Meer schäumt auf
Und rollt in breiten Wogen übers Land
Ein nasses Grab, das Tausende ersäuft.

Doch auch der Friede der Natur, wenn heuchelnd
Die Elemente schlummern, ist nur Trug.
Wer leben will, muß töten, um zu leben;
Krieg Aller gegen Alle ist der Frieden,
Erlogenes Idyll! Vernichtungskrieg.
Eins frißt das Andre auf und reißt dem Gegner
Die Beute aus den Zähnen. Angstgeheul
Und Winseln, Wuthgeschrei des Kampfes
Füllt das entsetzte Ohr. Nicht Tiger nur
Und Löwen sind es, die da morden müssen.

Nein, auch der ſanfte Vogel, deſſen Stimme
Mit lieblichem Geſang dich täuſcht, muß morden;
Mit zuckender Beute mäſtet er die Jungen.
Harmlos gehorcht er,
Sein Opfer tötend, der Notwendigkeit.

Erlogenes Idyll!
Hunger und Brunſt beherrſchen, was da lebt;
Und was da lebt, will gierig weiterleben.

So ſchaltet fort der blinden Kräfte Spiel,
Sinnloſer Zufall, der vernichtend ſchafft,
Schaffend vernichtet, Plan und Abſicht lügt;
Bis Weltbrand alles Lebende verzehrt
Und alle Qual ſamt aller Luſt vertilgt.
Die Urnacht kehrt zurück, das alte Chaos,
Das anfangs war.
Weltfinſterniß,
Welteinſamkeit.

* * *

Götter und Rieſen, Midgard und die Schlange,
Alles was lebt, iſt nun dahingeſunken
Im ungeheuren Kampfe. Tiefſtes Schweigen
Begräbt vergangene Geſchlechter. Finſterniß
Herrſcht, ſo wie einſt, im Raum, dem ſchwarzen Nichts.
Zeit iſt verklungen; Alles todt,
Wie ungeſchehn iſt Alles, was geſchah.

Da droht von Neuem Zukunft, Weltentſtehung;
Nur Scheintod war der Tod; im Schlummer nur,
Traumloſem Schlummer, lag der gierige Drang,
Der ſich im Leben Körper und Geſtalt gibt.
Geſpenſtiſch regt er ſich und möchte ſchaffen.

Schon dämmert's, neue Gluthen glimmen auf
Im Nebelchaos, Niflheim.
Schon ſummt in tiefen Tönen neues Werden.
Weltmorgen droht zu kommen, droht zu tagen
Neue Geſchlechter — Sind's vielleicht die alten? —
Noch ungeboren regen ſich
Im unerſchöpften Schooß des ſchwangern Nichts.
Sie fürchten ſich vor kommender Geburt.
Wie dunkle Ahnung taucht Erinnrung auf
An das, was war, an Luſt und Scheinglück,
An unerſättlich Streben, Kampf, Genuß
Und Neid und Streit und Haß, an Hunger, Brunſt,
An große Täuſchung, Qual und wilde Gier,
An blut'gen Krieg um Leben und um Sterben,
An Todesangſt, die ſchwer fürs Leben büßt.

Sie ſchrecken ſcheu zurück, die Ungebornen,
Sie flehn um Schonung.
Ein Seufzen geht, ein Stöhnen durch das All;
Millionenfacher Ruf: „Erbarmung! Frieden!" —
Oder wär's Pflicht zu leben? Wär' es Prüfung?
Wär's Strafe? Doch wofür? Und wem verpflichtet?
„Erbarmung! Frieden!" — —

Sieh! Da erſcheint's in menſchlicher Geſtalt
Ein engelgleiches, mildes Weſen; breitet
Die Arme ſegenſpendend, hülfebringend
Mit ſanften, unergründlich tiefen Augen
Ueber die Welt; umfaßt die flehenden Kinder,
Drückt ſie ans Herz, küßt ſie auf Stirn und Mund
Und trocknet Thränen, heilet quälende Wunden
Und ſpendet Troſt und Balſam
Den Unglücklichen,

Nahrung den Hungrigen,
Labetrunk den Verſchmachtenden,
In unausſprechlich liebevollem Walten. —
Wer biſt du, Engel? —

„Ans Herz der Welt!
Rettet euch, Brüder und Schweſtern, flüchtet euch
Ans Herz der Welt!
Wo ſchlägt das Herz der Welt?
Wer biſt du, Mutter?“ —

„Die Liebe bin ich,“ ſpricht es mild und hold.
„Liebet euch, Kinder; liebt euch, meine Kinder!
Sucht nicht dort draußen ewiger Räthſel Löſung;
Und grübelt nicht umſonſt ob Weltenſchickſal;
Fragt nicht, woher ihr kommt, woher ich bin.
Niemand begreift's; kein Weiſer räth das Räthſel.
Klagt nicht vergeblich; reichet euch die Hände
Und helfet, wo ihr helfen könnt; verbeſſert
Die Welt, wo ihr ſie beſſern könnt.
Und tröſtet, trocknet Thränen, ſpendet Balſam.
Seid ſanft, doch thätig; raſtet nicht und ruht nicht,
Unglück zu lindern, Qual und Schmerz zu heilen.
Empfangt den ſel'gen Dankesblick der Liebe;
Das iſt das Köſtlichſte.
Die Liebe iſt der Liebe Lohn. Wo ſchlägt
Das Herz der Welt?
In eurem Buſen ſchlägt es. Liebet euch!“

Gedanken über das Weſen der Moralität.

Ethiſche Betrachtungen.

I.

Ein neuer Gipfelgang alſo; — jedoch auf rauheren Gebirgen und ſchrofferen Felsſteigen als jener andere Gipfelgang, der über die Höhen der ſchönen Kunſt hingieng. Zwar hat auch jener uns nicht lauter lachende Landſchaften und heiteren Sonnenſchein vor Augen geführt, ſondern oft genug den Blick in unheimlich finſtre Schluchten und ſchauerliche tiefe Abgründe eröffnet. Aber Kunſt iſt Spiel, ſelbſt wo ſie tragiſch wird. Leben iſt Ernſt, bittrer Ernſt, wiewohl es von manchem Leichtfertigen, ſolange er eben leichtfertig bleibt, wie ein Spiel angeſehen wird. An die ernſthaft Geſinnten unter den Bergſteigern der Gedankengebirge wenden wir uns.

II.

Logik und Ethik haben dies miteinander gemein, daß ſie beiderſeits normative, gebietende, geſetzgebende Wiſſenſchaften ſind; die eine für das Denken und Urtheilen, die andere für das Wollen und Handeln. Beide geben Vorſchriften und ſetzen die Möglichkeit der Befolgung ihrer Vorſchriften voraus; ſonſt hätten ſie keinen Sinn. Beide ſtellen Ideale auf, mit dem deutlichen Bewußtſein, daß dieſen die Wirklichkeit durchaus nicht immer entſpricht; ſonſt wären ſie überflüſſig. Sowenig der wirkliche, pſychologiſche, in

unſerem Kopf ablaufende Denkproceß mit ſeinen taſtenden Gedankenexperimenten, ſeinen Fehlgriffen und Irrthümern, ſeinen Zweifeln und Selbſtcorecturen den ſchnurgeraden Linien des ariſtoteliſchen Organon entſpricht, ſo wenig entſpricht das Wünſchen, Ueberlegen, Beſchließen, das Schwanken, Sichentſcheiden, das impulſive Zufahren, das Wollen, Thun und Unterlaſſen der Menſchen den ſtrengen Anforderungen irgendeines ethiſchen Syſtems. Die Norm ſagt nur aus, was da geſchehen ſoll. Auch mag hier dahingeſtellt bleiben, ob die Sünden wider die Logik oder die gegen die Ethik häufiger ſind, ob der correcte Denker oder der Tugendheld und Heilige die größere Seltenheit iſt. Genug, die Norm wird hingeſtellt und verlangt, daß man ihr gehorcht. Die Sternbilder ſtehen oben am Himmel und zeigen den Curs. Der lavirende Steuermann unten auf ſchwankendem Schiff und wogender See ſoll ſich nach ihnen richten, ſo gut er eben kann.

Ein großer, folgenſchwerer Unterſchied aber macht ſich bemerkbar. Es gibt nur eine Logik für alle Vernünftigen. Die Ethik hingegen iſt mehrzüngig; der Moralſyſteme gibt es nach Ländern und Zeitaltern viele. Hier lauert eine Schlange im Gras; hier liegt eine ethiſche Antinomie.

III.

Es gibt oberſte praktiſche Grundſätze allgemeinſter, umfaſſendſter Art; maaßgebend und abſolut gültig für alles Wollen und Handeln überhaupt, von normativer Gewißheit für Jedermann, für den Heiligen ſogut wie für den Mörder und den Dieb, dafür aber auch völlig farblos, abſtract und rein formal. So zum Beiſpiel: „Einunddasſelbe zu wollen und doch nichtzuwollen iſt abſurd"; oder „Man muß entweder wollen oder nichtwollen; tertium non datur"; ferner: „Wer den Zweck will, muß auch die Mittel wollen"; und „Wer die Mittel nicht will, kann auch den Zweck nicht wollen", etc. etc. — Dieſe Grundſätze bilden auf

praktiſchem Gebiet ein genaues Analogon zu Dem, was auf theoretiſchem Gebiet die Principien der Logik ſind; aber ihnen mangelt bei ihrer Leerheit das ſpecifiſch Ethiſche. Erſt wenn und ſobald irgendein aus anderer Quelle ſtammendes ſittliches Grundpoſtulat und allgemein anerkanntes moraliſches Grund-Werthurtheil hinzukommt, würden und müßten ſie für die deductive Ausgeſtaltung der Ethik entſcheidend ſein.

Denkbar wäre ein mehrgliedriger Inſtanzenzug deductiver praktiſcher Wiſſenſchaften, von der Moral und Jurisprudenz hinüber bis zur Technik, Oekonomik und Politik*).

IV.

Ebenſo wie Grundſätze, gibt es auch Tugenden, Vorzüge, ἀρεταί, wenn man will „Pflichten" allgemein praktiſcher Art, denen jedoch die ſpecifiſch ethiſche Klangfarbe noch fehlt, die für jedes Wollen und Handeln überhaupt normative Geltung und Werth beſitzen, und die ſowohl in bonam als in malam partem zur Anwendung gebracht werden können. So die Tugend der Energie gegenüber der Schwäche, die Beharrlichkeit, die Folgerichtigkeit, Conſequenz des Wollens und Handelns im Gegenſatz eum planloſen Irrlichteliren, zum wetterfahnenhaften Hinundherflackern, die unerſchütterliche Ausdauer im Verfolgen des einmal vorgeſetzten und feſtgeſetzten Ziels, das „Sich in der Gewalt haben" oder die Selbſtbeherrſchung (ἐγκράτεια) durch ſelbſtgewählte Maximen. Sie machen die Charakterſtärke aus, aber noch nicht die Charaktergüte. Ohne Zweifel iſt die Selbſtbeherrſchung eine Vorbedingung der höchſten Moralität; aber an ſich und als ſolche, d. h. abgeſehen vom Inhalt der Maximen, iſt ſie noch keine ethiſche, ſondern nur eine allgemein praktiſche Tugend zu nennen. Für den Geizhals iſt es Maxime, niemals Almoſen zu geben;

*) Es ſei hier erinnert an die „ſchematiſche Stufenordnung der deductiven Wiſſenſchaften", Band I, S. 38—45.

für Hannibal war es Maxime, Rom zu vernichten; für Cato war es Maxime, „Cartaginem esse delendam“.

Solche allgemein praktischen, noch nicht specifisch ethischen Tugenden und Pflichten haben Geltung für Jeden überhaupt, für den Schurken wie für den Ehrenmann, für den herzlosen Egoisten wie für den Wohlthäter der Menschheit.

In dieser Gegend liegt auch irgendwo die Grenze zwischen Politik und Moral. Man denkt an Machiavelli*).

V.

Jeder gesetzmäßige Richterspruch, jedes formell untadelhafte gerichtliche Urtheil ist die Conclusion eines regelrechten aristotelischen Syllogismus. Jedes einheitliche Rechtsystem bringt oberste Grundsätze auf zahlreiche Specialfälle folgerichtig zur Anwendung. Richtige Subsumtion des Speciellen unter das Allgemeine, strenglogische Deduction concreter Folgesätze aus generellen, allumfassenden

*) Ueber Machiavelli, das unendlich oft erörterte unsterbliche Problem, sei hier in aller Kürze nur Folgendes bemerkt. In dem „Principe“ erweist er sich als einer der größten praktischen Philosophen der Welt, erscheint aber zugleich als für alles Ethische völlig farbenblind. Hieraus erklärt sich die große Verwirrung unter seinen Beurtheilern. Einige verdammen den Machiavelli als ein moralisches Ungeheuer. Andere, darunter die hervorragendsten Historiker, verehren in ihm den tief empfindenden Vaterlandsfreund, der Alles, selbst die Privatmoral, auf dem Altar des Vaterlandes geopfert hat. Wieder andere sehen in ihm den kühlen Forscher, der die Machinationen der Politik so objectiv schildert wie ein Naturforscher die Processe der Natur, ohne jede Einmischung des sittlichen Maaßstabs. Noch andere fassen sein Werk als eine bittre Satire auf, als ein Mittel, das Volk aufzustacheln. Es gibt auch solche, die ihm den gemeinsten persönlichen Egoismus als Motiv unterschieben; er habe sich, sagen sie, durch sein Buch bei den zurückgekehrten Mediceern einschmeicheln und hierdurch zu Aemtern und Würden gelangen wollen. Diese letzte Ansicht ist ungereimt. In Wahrheit liegt die Sache so. Das Buch vom Fürsten richtet sich an Lorenzo von Medici, von dem manche italienische Patrioten damaliger Zeit eine politische Einigung und Neugeburt Italiens erhofften, und gibt die Mittel an, durch die zunächst unbeschränkte Fürstengewalt errungen, weiterhin aber jenes patriotische Endziel erreicht werden soll. Diese Mittel sind

Grundprincipien — dies wäre für die Ethik ein Verſtandesideal und Verſtandespoſtulat, bei deſſen Erfüllung ſie ſich, ebenſo wie die Mechanik, die Phyſik, die Oekonomik und die Jurisprudenz, in eine wirkliche Wiſſenſchaft umwandeln und wenigſtens formell aufhören würde, ein Spielplatz individueller Meinungen und aphoriſtiſcher Weisheitsſentenzen zu ſein. Die Möglichkeit leuchtet ein, ſobald irgendwelche allgemein anerkannten ſittlichen Grundforderungen gegeben ſind, die ganze Ethik als ein deductives Syſtem darzuſtellen, welches von jenen oberſten Principien an durch alle ſpeciellen Sittengeſetze bis zur moraliſchen Beurtheilung ganz ſingulärer Einzelfälle hinunterreicht.

VI.

Jedes concrete moraliſche Werthurtheil, wofern es nicht bloße Interjection, bloß monologiſcher Erguß, bloße Exploſion eines rein individuellen und momentanen Werth*gefühls* iſt, ſondern als be-

---

ebenſo energiſch als rückſichtslos. Namentlich die Politik Ludwig's XII. und des gewaltthätigen Scheuſals Ceſare Borgia wird vielfach als Muſter hingeſtellt. In bunteſter Miſchung führen uns die Maximen und Rathſchläge Machiavelli's theils Solches vor, was moraliſch indifferent iſt, theils Solches, dem das moraliſche Gefühl zuſtimmen darf, theils endlich Solches, was aller Moral direct ins Angeſicht ſchlägt. Kein Verbrechen iſt zu ſchändlich und zu abſcheulich, als daß es nicht Machiavelli ſeinem Fürſten anrathen ſollte, wofern es nur ſicher zum Ziele führt. Gerade dieſe eiskalte Gleichgültigkeit gegen den moraliſchen Werth oder Unwerth der Handlungen, dieſer cyniſche Utilitarismus und Zweckmäßigkeitscalcül bei anſcheinend gänzlichem Mangel des ſittlichen Organs, — dies iſt es, was dem Buche ſeinen räthſelhaften, diaboliſchen, ja unmenſchlichen Charakter gibt. Hätte Machiavelli *nur* moraliſch Verwerfliches angerathen, ſo wäre ſein Buch eine Fratze. So aber, da er mit derſelben unerſchütterlichen Ruhe das Edelſte wie das Abſcheulichſte anräth, erſcheint er wie ein ſittlicher Caſtrat. Wenn er z. B. von dem Fürſten Kraft, Energie und Conſequenz im Handeln verlangt; wenn er an Stelle fremder Söldnerheere ein Nationalheer fordert; wenn er die Neutralität im Kriege als ſehr gefährlich betrachtet, weil man dadurch beiden kriegführenden Parteien ein Dorn im Auge ſei; wenn er vor Schmeichlern warnt und das Anhören der Wahrheit empfiehlt; wenn er es für nöthig erklärt, daß der Fürſt ſelber

grifflich wohlgefügter Satz mit Subject und Prädicat auftritt und mit bewußtem Anſpruch auf objective Anerkennung ſeitens Anderer ausgeſprochen wird, kann die Frage „Warum?“ hervorrufen und weiſt auf irgendwelchen verſchwiegenen Oberſatz, irgendwelches Axiom, irgendwelches Princip zurück, aus dem es ſich als legitimer Specialfall ableiten, begründen, motiviren und rechtfertigen läßt. Solche Principien als eigentlichen Urquell der moraliſchen Werthurtheile zu entdecken war von jeher das eifrige Bemühen der Ethik, und man iſt, wie bekannt, bald zu dieſem, bald zu jenem angeblich höchſten Moralprincip hinaufgelangt. Zum Beiſpiel: „Suche die Luſt und vermeide den Schmerz“ (Ariſtipp's Hedonismus); oder „Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris“ (Confucius, Chriſtus); oder „Erſtrebe die Schmerzloſigkeit, wäge ſtets die in Ausſicht ſtehenden Güter und Uebel gegeneinander ab, ziehe das größere Gut dem kleineren Gut, das geringere Uebel dem größeren Uebel vor“ (Epikureiſcher Eudämonismus); oder „Verähnliche dich mehr

---

Soldat und Feldherr ſei, — ſo ſind dies Maximen, die unſer moraliſches Urtheil theils billigen, theils als reine Zweckmäßigkeitsregeln weder ſittlich loben, noch ſittlich verwerfen wird. Nun aber höre man folgende, hauptſächlich aus dem 18. Kapitel des Principe entnommenen, Sätze an.

„Jedermann weiß, wie löblich es iſt, wenn ein Fürſt ſein Wort hält und rechtſchaffen lebt. Aber unſere Zeit lehrt, daß nur diejenigen Fürſten Großes erreichen, die wenig auf ihr Wort halten und andere zu täuſchen verſtehn, daß dagegen die, welche immer gewiſſenhaft handeln wollen, ſich dabei ſchließlich ſchlecht befinden.“ — „Es gibt zwei Arten des Kampfes, die eine mit dem Geſetz, die andere mit der Gewalt. Jene iſt die der Menſchen, die andere die der Thiere. Da nun aber die erſte oft nicht ausreicht, ſo muß man zur zweiten ſeine Zuflucht nehmen. Der Fürſt muß daher die Beſtie zu ſpielen wiſſen, wie den Menſchen.“ — „Wenn er es aber nöthig hat, die Beſtie herauszukehren, ſo muß er bald Fuchs, bald Löwe ſein. Fuchs, um die Netze zu vermeiden; Löwe, um die Wölfe zu erſchrecken. Es iſt falſch, immer den Löwen zu ſpielen. — Ein kluger Fürſt muß ſein Wort nicht halten, wenn ihm dies Schaden bringt, und die Gelegenheit, bei der er es gab, nicht mehr vorhanden iſt.“ — „Man muß aber dieſen Fuchsgeiſt gut zu verbergen wiſſen, und dies gelingt leicht. Denn die Menſchen ſind ſo einfältig und ſo gewöhnt, ſich den Umſtänden zu fügen, daß Derjenige, welcher betrügen will, immer Jemand

und mehr der Gottheit" (Plato); oder „Du ſollſt ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν" (Stoa); oder „Honeste vive, neminem laede, suum cuique tribue" (Ulpianus); oder „Thue das, wodurch du dir im Jenſeits ewige Seligkeit erwirbſt" (Transſcendenter Eudämonismus); oder „Erſtrebe das dir ſelbſt wahrhaft Nützliche" (Individueller Utilitarismus); oder „Erſtrebe das höchſte Wohlſein der Geſellſchaft, das größte Glück der größten Zahl" (Socialer Utilitarismus, Bentham); oder „Thue das, wodurch du ſelbſt als Menſch vervollkommnet wirſt (Chr. Wolff); oder „Verneine den Willen zum Leben, um dich von allen Leiden des Lebens zu erlöſen" (Buddhismus, Schopenhauer); oder „Handle immer ſo, daß du wollen kannſt, die Maxime deines Handelns werde zum allgemeinen Geſetz für alle Menſchen erhoben" (Kant).

Wie man weiß, iſt das Verzeichniß verſchiedenlautender Moralprincipien hiermit bei weitem noch nicht vollſtändig erſchöpft, und wie jeder Scharfblickende ſieht, leiden die meiſten davon an einer

---

findet, der ſich betrügen läßt". — „Von neueren Beiſpielen hierfür nenne ich den Pabſt Alexander VI. Er betrog immer. Niemals wußte ein Menſch beſſer zu überreden; nie verſprach einer mit heiligeren Eiden; nie hielt einer weniger ſein Wort; und doch gelang es ihm, immer zu betrügen. So gut verſtand er es, die Menſchen an der rechten Seite zu faſſen." — „Der Schein der Tugend iſt meiſtentheils nützlicher als die Tugend ſelbſt. Jeder ſieht, was du ſcheinſt; nur wenige wiſſen, was du biſt. Für einen Fürſten iſt es nicht ſowohl nöthig, alle guten Eigenſchaften zu beſitzen; aber er muß nothwendig ſcheinen, ſie zu beſitzen. Ja, ich wage die Behauptung, daß, wenn er ſie beſitzt und immer übt, ſie ihm ſchädlich werden; wenn er ſie aber zu beſitzen ſcheint, nützlich." — „Du ſollſt daher mitleidig, treu, menſchlich, gläubig, redlich erſcheinen und es ſein; aber zugleich muß dein Gemüth ſo angelegt ſein, daß du, wenn es nöthig iſt, in das Gegentheil überzugehen weißt." — „Gegen die Handlungen des Fürſten gibt es keinen Richter anzurufen. Deshalb ſieht man lediglich auf den Erfolg. Der Fürſt hat ſeinen Staat zu erhalten, und jedes Mittel, deſſen er ſich bedient, wird gut gefunden, wenn es dieſem Zwecke dient". — „Iſt Grauſamkeit und Härte nöthig, ſo muß man ſie auf einmal üben, nicht nach und nach, damit nicht durch die Wiederholung der Haß erneuert werde." — „Bei allen harten Maaßregeln iſt wohl zu bedenken, daß die Menſchen eher

verdächtigen Elasticität. Manche darunter sind so dehnbar wie Gummi; man kann aus ihnen durch bewußte und unbewußte Homonymieen ohne Mühe alles Mögliche machen. Die Elasticität geht soweit, daß sich nicht nur aus ganz heterogenen Grundpostulaten genau dieselben Consequenzen, z. B. aus dem Princip des Stoicismus und aus dem des Epikureismus genau dieselben vier griechischen Cardinaltugenden, ableiten lassen, sondern auch aus einunddemselben Princip ganz verschiedene Lebensregeln und Lebensführungen deducirbar sind; wie denn z. B. aus dem hedonistischen Princip der kyrenaischen Schule Aristippos ein unanständiges Genußleben, Annikeris sehr anständige, ehrbare, ja edle Consequenzen, Hegesias Peisithanatos aber sogar den Pessimismus und die directe Aufforderung zum Selbstmord deducirt hat. Das ist schlimm Glücklicherweise wird jedoch hiervon nur die Schulethik betroffen, während die concrete Ethik und naturwüchsige Moral der öffentlichen Meinung, die „mens conscia recti", der „gute Mensch in seinem dunklen Drange", und das persönliche Gewissen, der sitt-

---

den Tod ihrer Anverwandten verschmerzen, als den Verlust ihrer Güter." — Da haben wir einen wahren Codex der Niederträchtigkeit, ja der Ehrlosigkeit. So urtheilt unser moralisches Gefühl. Es kommt aber noch Eines hinzu, wodurch die Sachlage noch verwickelter wird. Ungefähr gleichzeitig mit dem Principe schrieb Machiavelli seine „Discorsi sopra la prima deca di Ti. Livio"; und beide Werke sind scheinbar von diametral entgegengesetzter Tendenz. Während er im Principe seine Rathschläge zur Gewinnung und Erhaltung gewaltsamer absoluter Fürstenmacht gibt, erklärt er in den Discorsi gerade die dort empfohlenen Mittel für höchst grausam, für allen Gesetzen der Menschlichkeit und des Christenthums widerstreitend und gibt statt dessen ein ebenso fein ausgearbeitetes System von Maximen, durch die eine rein demokratische Republik ins Werk gesetzt werden soll. Welche unerhörte Zweizüngigkeit! Aber sie erklärt sich vollständig aus dem rein utilitaristischen Zweckmäßigkeitsstandpunkt, auf den sich Machiavelli stellt. Ranke hat gesagt: „Machiavelli suchte die Heilung Italiens; doch die Zustände Italiens waren so verzweifelt, daß er kühn genug war, ihm Gift zu verschreiben." — —

Wir haben diese ganze Anmerkung hier deshalb eingeschaltet, weil durch sie der gewaltige Unterschied zwischen praktischer Philosophie überhaupt und Ethik speciell in die hellste Beleuchtung gebracht wird.

liche Tact des wirklichen, moraliſch feinfühlenden Ehrenmannes kaum dadurch geſtört und irregeführt wird.

VII.

So erwünſcht, ſo dringend erfordert für den Verſtand ſtreng logiſche Folgerichtigkeit, deductive Ausgeſtaltung der Ethik iſt, ſo kommt doch etwas Anderes, Nichtlogiſches, Außerlogiſches, dem Logiſchen Disparates als das innere Weſen der Sache hinzu, bei deſſen Mangel die Ethik trotz aller logiſchen Structur aufhören würde, Ethik zu ſein. Es iſt etwas Affectartiges, Gefühlsmäßiges, etwas von Gemüthsergriffenheit: Verehrung und Verachtung, Begeiſterung und Unwillen, Entrüſtung. Es gibt gewiſſe Dinge, die einem Menſchen heilig und unantaſtbar ſind. Heilig war dem Griechen wie dem Römer ſein feierlich geſchworener Eid; heilig dem Griechen wie dem Wüſtenaraber der Schutz des unter ſeinem Dache aufgenommenen Gaſtfreunds. Heilig iſt uns das Leben unſerer Kinder, heilig das Andenken unſerer Eltern; heilig und unantaſtbar das Unglück und die Qualen eines ſchwer Leidenden. Abſcheulich, niederträchtig und empörend iſt uns ein ſchnöder, herzloſer Treubruch; abſcheulich und empörend die Unmenſchlichkeit, die teufliſch grauſame Thierquälerei und Menſchenquälerei*).

Dies iſt das ſpecifiſch Ethiſche; etwas Irrationelles, Myſtiſches, das ſich in die kryſtallklare durchſichtige Rationalität des Logiſchen nicht ohne dunkelſchweren Niederſchlag auflöſen läßt. Hier liegen die Urphänomene der Moralität. Mit bloßen Schlußfolgerungen, bloßer Deduction, bloß conſequentem Feſthalten und

*) Es iſt wahrlich kein Zufall, ſondern tiefblickender Inſtinct, wenn man in unſerer Sprache den Grauſamen einen „Unmenſchen", die Grauſamkeit „Unmenſchlichkeit" nennt; womit denn implicite geſagt iſt, daß das ſpecifiſch Menſchliche, den Menſchen Auszeichnende in dem Gegentheil der Grauſamkeit, alſo in der Liebe, in dem Wohlwollen, in dem Erbarmen, in der Barmherzigkeit zu finden ſei. Du ſollſt ein Menſch ſein, nicht ein Unmenſch! — Freilich gibt es noch andere Vorzüge, wodurch der Menſch zum Menſchen wird.

Durchführen praktiſcher Principien, auch mit haarſpaltend feiner Caſuiſtik, genug mit bloßem Verſtande wird nie eine Ethik zu Stande gebracht. Ob eine Geſinnung und Handlungsweiſe „der Geſellſchaft nützt", oder „das größte Wohl der größten Zahl" befördert, oder zur „Vervollkommnung" dient u. ſ. w. u. ſ. w., dies ändert Nichts an jenem unmittelbaren Gefühl unbedingter Billigung und unbedingter Verwerfung, an den Urphänomenen der Moralität. Es gibt abſolut Wollenswerthes und abſolut Schändliches. Ohne dieſes wäre keine echte, wirkliche, unſeren Willen verpflichtende Ethik möglich.

Aber da harrt unſrer eine große, ſchwere Enttäuſchung. Andere Menſchen, andere Länder, andere Zeiten gibt es, deren Heiliges und Schändliches nicht mit unſerem Heiligen und Schändlichen congruent zuſammenfällt, ſondern theilweiſe ganz anders ausſieht.

Dies iſt die Polymythie der Ethik; es iſt die ethiſche Antinomie.

VIII.

Die ethiſche Antinomie. — In aller Einfachheit und Strenge läßt ſie ſich ſo formuliren.

Theſis: Was unſer perſönliches Gewiſſen bei aufrichtig ernſter Selbſtprüfung uns zu thun gebietet, das hat abſoluten moraliſchen Werth, das iſt ſchlechthin und unbedingt gut.

Antitheſis: Nichts, was unſer perſönliches, ſittliches Gewiſſen uns gebietet, hat abſoluten, unbedingten, alſo für alle Menſchen verpflichtenden moraliſchen Werth; weil dieſes Gewiſſen verſchiedene Sprachen ſpricht, weil es in verſchiedenen Ländern, Nationen, Zeitaltern, Culturſtufen und Religionen nicht das Gleiche, ſondern Verſchiedenes für moraliſch werthvoll und verpflichtend erklärt.

Da ſteht in klaren Worten der große, bittere Widerſpruch, an dem das unausrottbare Streben nach einer abſoluten Ethik zu

ſcheitern droht. Fügt man noch hinzu, daß, ganz abgeſehen von Geiſtesſtörung und moral insanity, kein Menſch auf Erden unfehlbar iſt, daß es auch ein „irrendes Gewiſſen“ gibt, daß ſelbſt das Gewiſſen der moraliſch Allerfeinfühligſten manchen Scrupeln und Zweifeln ausgeſetzt bleibt, ſo ſcheint jeder feſte Boden unter den Füßen zu wanken; Wirrwarr bricht herein; alle ſittliche „Autonomie“ ſchwindet dahin; nur Heteronomie bleibt übrig; jeder Einzelne iſt, ſammt ſeinem perſönlichen Gewiſſen, ein Knecht der Maſſengewohnheit, des landesüblichen Brauchs, der hergebrachten Ueberlieferung, von anerzogenen und erblichen Vorurtheilen belaſtet, und mag ſich in Zweifelsfällen an Staat oder Kirche, an Richter oder Prieſter, an irgendwelche Autorität wenden, um dort zu erfahren, was ihm zu thun oder zu laſſen, zu wollen oder nichtzuwollen gebührt. „Roma locuta est“ oder „Αὐτὸς ἔφα“, — ſo hieße es.

Indeſſen, was ſind denn jene Autoritäten? und inwiefern ſind ſie es? Doch nur inſofern, als Irgendjemand ſie anerkennt: Staat, Kirche, Sitte, Recht, Brauch o h n e Individuen, von denen ſie anerkannt werden, ſind ja doch genau Dasſelbe, was der auf Tropfen ſchwebende Regenbogen iſt, wenn es zu regnen aufhört.

IX.

In den Augen der Statiſtik laufen wir alle als bloße Statiſten herum, als Zählnummern; ein jeder behaftet mit einem Haufen unſichtbarer Wahrſcheinlichkeiten, von deren Exiſtenz er ſelber gar keine Ahnung hat. — Du zum Beiſpiel, mein Lieber, biſt nichts anderes als ſo und ſo viel Wahrſcheinlichkeit, im nächſten Jahre dich zu verheirathen, zu ſterben, das große Loos zu gewinnen, ferner ſo und ſo viel Wahrſcheinlichkeit, wegen Mords angeklagt zu werden, in Wahnſinn zu verfallen, Selbſtmord zu begehen, etc. etc. Ziehe alle dieſe Wahrſcheinlichkeit von dir ab, und du biſt ein Nichts. So ſpricht der Statiſtiker. Und

wenn du, mein Lieber, hiergegen Protest erhebst, wenn du dich für einen denkenden, fühlenden, wollenden Menschen hältst, dann kommt vielleicht ein Arzt, ein Naturforscher und setzt dir auseinander, du seiest nicht etwa ein sogenanntes „Ich", sondern vielmehr ein chemisches Gemisch von so und soviel Eiweiß, phosphorsaurem Kalk, Kohlensäure, Schwefel, Kochsalz, sehr viel Wasser und ein wenig Eisen; man könnte dich, wenn das überflüssige Wasser abgedampft wird, in eine kleine Glasbüchse thun. Hältst du auch dieser ebenso scharfsinnigen als zweifelsohne richtigen Analyse Stand und behauptest trotzdem, du seiest ein mit eigenem Verstande denkendes, mit eigenem Gewissen werthschätzendes Subject, so tritt ein Culturhistoriker, ein Culturphilosoph herein und demonstrirt dir, du seiest in allen deinen theoretischen und praktischen Urtheilen und Ueberzeugungen lediglich ein Product der Vergangenheit, ein Machwerk der Geschichte, Durchgangsstadium der Weltentwicklung, Sprößling und Lehrling deiner Eltern, Enkel deiner Großeltern, ohne die du ebensowenig etwas wärest und dawärest, als das Heute ohne das Gestern, die Gegenwart ohne die Vergangenheit dasein kann. — Was bleibt also übrig von dir? von deinem Selbst, deinem Ich? von deiner logischen und moralischen Autonomie? Wie es scheint, ein selbstloses wesenloses Gespenst.

Allerdings könnte hierauf mit unantastbarem Recht erwidert werden, daß Statistik, Chemie, Weltgeschichte, Culturgeschichte, ja die ganze Welt nur in unserem Bewußtsein dasind, uns als unser Bewußtseinsinhalt gegeben sind, daß sie *ohne* das Ich, das zeitsetzende, mit sich identisch beharrende Ich unmöglich sein, und bei völliger Aufhebung eines solchen Ich im finsteren Abgrund und unergründlichen Dunkel des absolut Unbekannten verschwinden würden. Aber soviel ist andererseits auch wahr, daß jedes von Philosophen ersonnene Moralsystem, das des Platon, des Aristoteles, des Kant u. s. w., auf dem Hintergrund einer thatsächlich herrschenden, im Laufe der Zeit sich allmählich entwickelnden,

öffentlich anerkannten Moral entſtanden iſt, die ihrerſeits nicht durch wiſſenſchaftliche Theorie, ſondern auf ganz andere Art und Weiſe zu Stande kommt.

X.

Die Neugier nach der Herkunft der Moral, nach der Abſtammung des Unterſchieds zwiſchen Gut und Böſe, nach der Geneſis des ſittlichen Werthurtheils könnte auf pſychologiſchem oder auf hiſtoriſchem Wege befriedigt werden. Sie iſt ſicherlich nicht unberechtigt, aber ſie geht vielmehr aus theoretiſchem als aus moraliſchem Intereſſe hervor. Wer ihr durch zuverläſſige, über jeden Zweifel erhabene Auskunft Befriedigung zu geben vermöchte, der hätte eine wiſſenſchaftliche That gethan. Aber praktiſche Bedeutung für unſere eigene Lebensführung, für unſer perſönliches Wollen und Handeln, Thun und Laſſen, für mein Zuſtimmen und Verwerfen hätte dieſe Auskunft im Entfernteſten nicht. Ebenſowenig als mein Schmerz und meine Luſt dadurch aufhören, Schmerz und Luſt zu ſein, daß man mir auseinanderſetzt, aus welchen Gründen Schmerz und Luſt hervorgegangen ſind; ebenſowenig wird dadurch, daß ich erfahre, was vor Jahrhunderten hier, vor Jahrtauſenden dort für Gut und Schlecht gehalten worden iſt und wie man dazu gekommen iſt, es hierfür zu halten, mein perſönliches Urtheil darüber, was denn nun wirklich für Gut und Schlecht zu halten ſei, im geringſten alterirt. „Was iſt denn der Nutzen des Nutzens?“ ſo hat Leſſing gefragt. „Was iſt denn der Werth eines Werthſyſtems?“ — ſo fragen wir. Und die Antwort hierauf kann Niemand anders geben als wir ſelbſt.

Der Werth der Geſchichte iſt groß, aber man darf ihn nicht überſchätzen. Sie kann uns zeigen, wie die Meinungen der Menſchen über Gut und Schlecht entſtanden ſind, aber für unſer perſönliches Fürguthalten und Fürſchlechthalten enthält ſie durchaus keine Autorität. Geſchichtlich, hiſtoriſch iſt gar mancherlei ent-

ſtanden, auch allerlei Narrenmoral, Schurkenmoral, Zigeuner- und Gaunermoral; aber auf mein perſönliches moraliſches Werthurtheil hat dieſe hiſtoriſche Thatſache keinen Einfluß; — höchſtens den, daß ich bedauere, wieviel Abſurdes hiſtoriſch entſtehen konnte und entſtanden iſt.

Man kann andererſeits auch, von der Vergangenheit abſehend, aus einem Zukunftsideal und Zukunftspoſtulat ſeine Moral zu deduciren verſuchen. Vorausgeſetzt, daß das Ideal ſelbſt wirklichen Werth hat. Vorausgeſetzt, daß das Poſtulat keine hirnverbrannte Chimäre iſt.

XI.

Wer das moraliſche Chaos der Urwäldermoral durchwandern will, dem bieten die Werke von Tylor und von Lubbock, ſowie die vielbändige „Anthropologie der Naturvölker“ von Waitz reichliche Gelegenheit und maſſenhaftes Material. In den roheſten, primitivſten Culturzuſtänden des Menſchengeſchlechts, die man prähiſtoriſche zu nennen pflegt, die aber noch heute bei Auſtralnegern, bei den Bewohnern des Inneren von Neuguinea und bei anderen wilden Naturvölkern lebendig vor unſern Augen ſtehen, finden ſich allerlei ſeltſame Anfänge und Präludien, Vorſpiele, zum Theil auch diametrale Widerſpiele der Moral, manche Gewohnheiten, die mit unſeren eigenen Moralbegriffen in ſchreiendſtem Widerſpruch ſtehn. Sitten, Gebräuche, feſte Geſetze aber haben auch die Wilden; und zwar Geſetze, auf deren Befolgung ſehr ſtreng geachtet wird. Jedenfalls indeſſen hat die Moral der Karaiben, Botocuden und der Peſcherähs im Feuerland mit unſerer eigenen Moral viel weniger zu ſchaffen, als die unſerer Voreltern in Europa und die der uralten Culturnationen in Aſien.

XII.

Es iſt eine den Hiſtorikern längſt geläufige Anſicht, daß der Buddhismus, wie überhaupt der leidende, entſagende,

asketische, weltverneinende, ruhebedürftige Charakterzug der altindischen Denkungsart als eine pathologische Erschöpfungserscheinung aufzufassen sei, die sich aus klimatischen wie aus socialen Ursachen erklären lasse. Jener Stamm der Arier, der einst in unvordenklicher Zeit über hohe Grenzgebirge nach Indien eingebrochen war und die dunkle Urbevölkerung sich unterworfen hatte, war der Uebermacht der tropischen Natur nicht gewachsen und versank daher in Erschlaffung. Hierzu kam die Tyrannei des Kastenwesens, der sich der Einzelne rettungslos unterworfen sah. Man verlor den Lebensmuth, die frische Activität; man begann, das Leben selbst als Qual zu empfinden, man sehnte sich nach dem seligen Nichtsein und betrachtete die Rückkehr in das Nirvâna als letztes Ideal.*) Diese Auffassung ist vielleicht historisch ganz richtig, und wir wollen keinen Widerspruch erheben. Aber ethisch und metaphysisch leidet sie an dem Mangel, daß sie die Dinge sub specie temporis, nicht sub specie aeternitatis ansieht. Auch läßt sie außer Acht, daß der Buddhismus noch heute nicht nur in Indien, sondern auch in gemäßigteren Landstrichen mehrere hundert Millionen Anhänger zählt und bei dem so lebensfrischen, lebenskräftigen Volk der Japaner noch immer in officieller Geltung steht. Es handelt sich bei dem Buddhismus um eine typische Welt- und Lebensansicht, zu der es mitten im Christenthum auffallende Analoga gibt, und die unter den allerverschiedensten klimatischen, geographischen, historischen Bedingungen auftreten kann und aufgetreten ist; im Occident wie im Orient.

Grundforderung und Endziel des Buddhismus ist Aufhebung des Leidens, Erlösung vom Leiden; Grundvoraussetzung ist der Pessimismus, die Lehre, daß das Nichtsein besser sei als das Sein, weil das Sein, das Leben, an welches der gewöhnliche Mensch durch Genuß, Genießenwollen, Genußsucht gefesselt wird, unauf-

*) Siehe unter anderem Max Duncker's „Geschichte des Alterthums" Band III; und H. Oldenberg's „Buddha".

löslich mit ſchwerem Leiden, mit Krankheit, mit Altersſchwäche und — nach indiſcher Mythologie — mit der drohenden Ausſicht auf Metempſychoſis, Seelenwanderung, auf unaufhörlich ſich erneuernde Wiedergeburt zu erneuten Leiden behaftet iſt. Darum Flucht aus der Welt, Weltentſagung, Weltverneinung; Sichzurückziehen aus dem mit der Lockſpeiſe flüchtiger Genüſſe uns täuſchenden Leben in jenes Nirvâna, jenes große ewige Nichts oder Etwas, das außerhalb des zeitlich-cauſalen Weltgetriebes gelegen iſt. Alle Züge dieſer Weltauffaſſung ſind es, die der legendariſche Lebenslauf der Buddha Sakyamuni in concreto vor Augen führt. Er beginnt mit dem üppig genießenden Königsſohn und endigt mit dem auf Alles verzichtenden Bettler. Alſo Entſagung, Aſkeſe; alſo Verwerfung von ſinnlichem Lebensgenuß, von Reichthum, von Haß und Feindſchaft; alſo Forderung von Keuſchheit, von freiwilliger Bettelarmuth, von Liebe und Mitleid gegen andere Lebeweſen, gegen Menſchen und Thiere, die ebenſo wie wir ſelbſt am Leben zu leiden haben und am beſten thun würden, ſich gleichfalls aus dem Leben in das leidloſe Nirvâna zurückzuziehn. —

Es mag, wie geſagt, hiſtoriſch richtig ſein, daß dieſe lebenverneinende Weltanſicht an den Ufern des Ganges aus einem Erlahmen der angeborenen Lebensfriſche und Lebenskraft unter dem überwältigenden Druck natürlicher und ſocialer Einwirkungen entſtanden iſt. Aber damit wäre ſie weder erledigt, noch ihrem Weſen nach zureichend erklärt. Der hiſtoriſche Geſichtspunkt muß dem metaphyſiſchen Geſichtspunkt Platz machen. Jene Gedanken gehen aus einer tiefen metaphyſiſchen Beſinnung des Menſchen auf das Verhältniß unſeres eigenen Weſens zu dem allgemeinen Weltweſen hervor; und dieſe metaphyſiſche Beſinnung kann nebſt ihrem Ergebniß unter ſehr verſchiedenen Umſtänden, zu allen Zeiten und an allen Orten wiederkehren. Sehen wir ſie doch bei Schopenhauer und anderen Peſſimiſten der Gegenwart lebendig mitten unter uns.

Ueberhaupt ſind die Gedanken altindiſcher Welt- und Lebensweisheit viel zu tiefſinnig, zu ernſt, zu wuchtig, zu gediegen, zu ſchwer und zu wurzelfeſt, als daß ihnen die ſelbſtzufriedene Krittlei, die allwiſſende Alltagsweisheit und allesverneinende Oberflächenſkepſis moderner Aufklärungsphiloſophie irgendetwas anhaben könnte. Sie ſind ein feſtes, bleibendes Kapital der Menſchheit. Die Hymnen des Rigveda, die urwüchſigen Kerngedanken der Vedântalehre, die zum Theil ergreifend tiefſinnigen Betrachtungen der Upaniſhads ſtehen da wie Geſtalten von Granit; ſie werden auch in Zukunft, ſolange es eine denkende und fühlende Menſchheit gibt, durch Jahrtauſende unerſchütterlich feſtſtehen und die immerwechſelnden Tagestheorieen moderner Welträthſellöſer an ſich ablaufen laſſen wie Queckſilbertropfen. Eben dies gilt aber auch von dem Gedankengehalt des Buddhismus; gleichviel, ob man ihm zuſtimmt oder nicht. Solche Gedanken ſind nicht vergänglicher Schaum auf den Wellen des vorüberfließenden Stroms der Geſchichte, ſondern ewige, bleibende Typen der Menſchennatur. Sie ſind in einem gewiſſen Sinn — (was Ariſtoteles von den Wahrheiten der Mathematik ſagt)— „ἀμεταχίνητα.“

Wer die Buddhiſtiſche Moral verwirft, wer die Weltverneinung, die Verneinung des Willens zum Leben für falſch erklärt, und ſtatt ihrer die Bejahung des Willens zum Leben, ungeachtet aller Leiden und Uebelſtände in der Welt, als Princip aufſtellt, der hätte zuvörderſt die Pflicht, die Wahrheit ſeines Princips aufzuweiſen. Und wenn er es etwa damit rechtfertigen will, daß das Leben der Menſchheit ihrem Nichtſein deshalb vorzuziehen ſei, weil die Menſchheit in einem Proceß fortſchreitender Vervollkommnung und Höherbildung begriffen iſt, ſo müßte er uns zeigen, worin denn dieſe angebliche Vervollkommnung beſteht, und inwiefern der angebliche Fortſchritt wirklich ein Fortſchritt, nicht aber vielmehr ein Rückſchritt iſt. Warum und wozu braucht denn die Menſchheit dazuſein? Doch wohl nur darum und nur

dann, wenn und weil ſie dazuſein aus irgend einem Grunde werth iſt.

XIII.

Wenn man die behagliche Breite und nüchtern kühle Ruhe ins Auge faßt, mit der Ariſtoteles in der Nikomachiſchen Ethik den Begriff und die Bedingungen der „Glückſeligkeit", der Εὐδαιμονία, auseinanderſetzt (hierbei als etwas ganz Selbſtverſtändliches annehmend, daß das Endziel, das höchſte Gut, das τέλος des menſchlichen Strebens, Wollens und Handelns eben die εὐδαιμονία ſei), um dann die Reihenfolge ſeiner „ethiſchen" und ſeiner „dianoetiſchen" Tugenden vorüberzuführen, ſo fühlt man ſich mitten in den rein weltlichen Geiſt der ſpecifiſch griechiſchen Sittenlehre und Moralphiloſophie hineinverſetzt. Ariſtoteles denkt bei der Eudämonie, ohne jedes Hinüberblicken in irgendein transſcendentes „Jenſeits", lediglich an die möglichſt zufriedenſtellende Einrichtung dieſes irdiſchen Lebens. Und ſo iſt überhaupt die Lebensauffaſſung der helleniſchen Ethiker immanent, nicht aber transſcendent; — ausgenommen allein den Idealiſten, Schwärmer und Dichter Platon. Platon allein weiſt zum Himmel hinauf, während Ariſtoteles auf die Erde herabblickt, wie dies Raphael auf der Schule von Athen bildlich dargeſtellt, Goethe aber an einer bekannten Stelle ſeiner Geſchichte der Farbenlehre in Worten geſchildert hat. Für Ariſtoteles iſt, wie für die überwiegende Mehrzahl der griechiſchen Ethiker, die Ethik nichts anderes als die Kunſt des „εὖ ζῆν", irdiſche Lebenskunſt, „ars recte vivendi"; ſie iſt Glückſeligkeitslehre oder Eudämonologie. Seine ethiſchen Tugenden, als da ſind Tapferkeit, Selbſtbeherrſchung, Freigebigkeit, Hochherzigkeit (μεγαλοψυχία), Gelaſſenheit (πραότης), Wahrhaftigkeit (ἀλήθεια), die er als richtige goldene Mitte zwiſchen den Extremen des Zuviel und des Zuwenig aufzuweiſen ſich bemüht, ſind Thätigkeiten, Fertigkeiten, Bethätigungsweiſen des Menſchen, durch die er das

höchſte Gut, ſein natürliches Ziel, nämlich die irdiſche Eudämonie erreichen kann und ſoll. Man hat bei Ariſtoteles den Eindruck, daß dieſem großen, für die intellectuelle Geiſtescultur und weltliche Wiſſenſchaft Europas auf Jahrtauſende hin ſo maaßgebend gewordenen Denker der Sinn für das Tiefernſte, tragiſch Erſchütternde, metaphyſiſch Bedeutungsſchwere, bis ins innerſte Weltweſen Hineingreifende des ethiſchen Problems, wie es vorher bei den Indern, nachher bei den Chriſten ſo ſtark und herbe empfunden worden iſt, gefehlt habe. Er kennt nur die Bejahung des Lebens, nicht die Verneinung des Lebens. Gerade dieſes iſt echt Heidniſch-Griechiſch. Er kennt keinen Peſſimismus, der überhaupt bei den Griechen nur ſehr ſelten und ausnahmsweiſe, nur als Entartungsform, als halbe oder ganze Caricatur, wie bei Timon von Athen und bei Hegeſias Peiſithanatos, auftritt. Die Lebensbejahung und darum das Streben nach dem εὖ ζῆν, nach Wohlgeſtaltung des Lebens gilt als etwas ganz Selbſtverſtändliches; und dieſes einigermaßen zweifelhafte „εὖ" gipfelt in der berühmten äſthetiſch-ethiſchen Doppelkategorie der καλοκἀγαθία. Wenn man die Sache hiſtoriſch, pſychologiſch, ethnographiſch anſieht, ſo ſpiegelt ſich in der griechiſchen Ethik die ganze Naturanlage der Griechen ab: ein körperlich und geiſtig geſundes, ebenſo thatkräftiges wie hochintelligentes, mit genialem Schönheitsſinn begabtes Volk; im Ganzen ſanguiniſch, heiter, zuverſichtlich, ſtolz und ſelbſtgewiß; wenig Neuraſthenie und grübelnde Schwermuth; keine Selbſtquälerei, keine Hamletsnaturen, kein Lebensüberdruß. Ihre oftgenannten Cardinaltugenden (σοφία, ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη) zum Theil intellectuelle, zum Theil allgemein praktiſche, zum geringſten Theil ſpecifiſch moraliſche Vorzüge; Anforderungen, die man an den „edlen und freien Mann" ſtellte, wobei die Sklaven als untergeordnete, minderwerthige Raſſe, als bloße Werkzeuge, als Halbthiere und Handlanger der Natur ignorirt wurden. Aſkeſe kommt unter den Griechen allerdings auch vor; ſo bei den

Pythagoreern, welche ſie wie die Seelenwanderungslehre wahrſcheinlich von Prieſtern Aegyptens herübergenommen haben; ſo bei den Stoikern, denen ſie ein geeignetes Mittel zur Abhärtung gegen die Schläge und Wechſelfälle des Schickſals war. Aber die griechiſche Aſkeſe iſt nicht, wie die indiſche, eine Frucht der Lebensverneinung und Weltverneinung, ſondern vielmehr ein heroiſches Werkzeug der richtigen Lebensbejahung.

Uebrigens darf Eines nie vergeſſen werden. Der philoſophiſchen Ethik geht die naturwüchſige Moral voran. Menſchen, Völker, Stämme und Raſſen haben moraliſche Begriffe, moraliſche Werthunterſcheidungen, moraliſche Forderungen, ſie unterſcheiden Recht von Unrecht, Tugend von Laſter, Verdienſt von Schuld, Gut von Böſe, Heiliges von Schändlichem, ohne von der Philoſophie dazu angeleitet zu ſein. So entſteht ſpontan eine öffentliche Meinung, eine natürliche, naturwüchſige, volksthümliche Moral. Erſt ſpäter kommen die Philoſophen hinterdrein und bringen die Moral in dieſes oder jenes ethiſche Syſtem. Wie die Aeſthetik den Unterſchied zwiſchen Schön und Häßlich nicht erſchafft, ſondern als Thatſache vorfindet, ſo findet die Ethik den Unterſchied zwiſchen Gut und Böſe, d. h. jene volksthümliche Moral, als gegebene Thatſache vor. Wer die naturwüchſige Volksmoral der Griechen kennen lernen will, der ſuche ſie nicht ſowohl in den Reflexionen der Philoſophen, als in den Werken und Geſängen der Dichter. Bei Homer, bei Heſiodos, bei Theognis, bei Aeſchylos und bei Sophokles, bei dieſen großen Dichtern kann man unmittelbar erſehen, was dem helleniſchen Volke heilig und was ihm ſchändlich war, was es verehrt und was es verflucht hat. Ich erinnere nur an jenen gewaltigen Chorgeſang der Eumeniden im Schlußdrama der Oreſteia des Aeſchylos:

Wir rühmen uns ſchnellen gerechten Gerichts;
Denn welcher die Hand ſchuldrein ſich bewahrt,
Auf den ſtürzt niemals unſere Wuth,
Gramlos durchwallt er ſein Leben.

Wer aber, wie Der dort, frevelbewußt
Die blutigen Hände verheimlicht, —
Da treten wir laut als Zeugen des Rechts
Dem Erſchlagenen bei, und erweiſen uns dem,
Der ſchlug, als Rächer der Blutſchuld.
Drum um den Mordtriefenden dort ſchlingt den Geſang,
Verſtörung, Wirrſinn, Wahnſinn, —
Schlingt Erinnyenfeſtgeſang,
Harfenlos, den Sinn zu fahn, welk zu dürren Menſchenkraft!
u. ſ. w., u. ſ. w.

Wahrlich, eines der gewaltigſten Erzeugniſſe der tragiſchen Poeſie; und eines der gewaltigſten Zeugniſſe des moraliſchen Bewußtſeins der Menſchheit.

XIV.

Jean Jacques Rouſſeau hat das Chriſtenthum eine Sklavenreligion genannt. Indem er die Sache aus politiſchem, und genauer aus demokratiſchem Geſichtspunkt beurtheilt, ſagt er: „Les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves.“ — Was er hierbei im Auge hat, iſt eine Seite der chriſtlichen Moral, die dem praktiſchen Weltverſtand von jeher als eine Utopie erſchienen iſt, die ſelbſt in den ſich „chriſtlich“ nennenden Staaten und Nationen bei Laien wie bei Geiſtlichen faſt niemals Befolgung findet, ja die von der Kirche ſelbſt in ihrer Praxis auf Schritt und Tritt unaufhörlich verletzt, in der Theorie aber vielfach umgangen, verſchleiert und vorſichtig verclauſulirt wird. Nur vereinzelte Märtyrer, Schwärmer, Sonderlinge und Sectenſtifter haben ſich wirklich danach gerichtet. Chriſtus lehrt: „Ich aber ſage euch, ihr ſollt dem Böſen (τῷ πονηρῷ) nicht Widerſtand leiſten; ſondern ſo dir jemand einen Streich gibt auf die rechte Backe, dem biete auch die andere Backe dar; und ſo jemand dir den Rock nehmen will, ſo laſſe ihm auch deinen Mantel.“ (Matth. V, v. 39—40.) Er gibt das Gebot: „Ich aber ſage euch: Liebet eure Feinde; ſegnet, die euch fluchen; thut wohl denen, die euch haſſen; bittet für die,

ſo euch beleidigen und verfolgen." (Matth. V, v. 44.) — Wer richtet ſich hiernach? Wer handelt nach dieſem Gebot? — Chriſtus ſelbſt hat es gethan. In höchſter Bedrängniß, in jener verhängnißvollen Nacht auf dem Oelberg, als einer unter ſeinen Jüngern das Schwert zur Vertheidigung zieht und dem Kriegsknecht ein Ohr abſchlägt, gebietet er ihm, das Schwert in die Scheide zu ſtecken. Freiwillig liefert er ſich ſeinen Häſchern und Henkern aus; freiwillig erleidet er unſägliche Qualen; freiwillig ſtirbt er den furchtbaren Tod am Kreuze. Und das Kreuz auf Golgatha leuchtet als ein geheiligtes Symbol über die Jahrhunderte hin. Ueber allen Zweifel erhaben war es Chriſtus mit jenem Gebote bitterſter Ernſt. Und dies war Sklavenart. Eben dieſes hat J. J. Rouſſeau im Sinne. Im vorletzten Kapitel des Contrat Social beurtheilt er vom politiſchen Standpunkt aus Religion und Moral. Er rühmt das Chriſtenthum — „nicht das jetzige, ſondern das des Evangeliums, welches von jenem weſentlich verſchieden iſt" — als eine „heilige, erhabene, wahre Religion", weil ſich darin „die Menſchen, die alle Kinder eines und desſelben Gottes ſind, als Brüder anerkennen"; aber er tadelt es, „weil es die Herzen der Bürger nicht an den Staat feſſelt, ſondern ſie von allen irdiſchen Dingen abwendet", weil es nur Paſſivität, nur Sanftmuth, nur geduldiges Geſchehenlaſſen predigt, den activen Widerſtand aber, ſelbſt die gerechte Nothwehr, den Krieg, ſelbſt den gerechten Vertheidigungskrieg, und die Verjagung von Tyrannen und Uſurpatoren perhorescirt. „Das Chriſtenthum, ſagt Rouſſeau, predigt nur Knechtſchaft und Unterwürfigkeit. Sein Geiſt iſt der Tyrannei zu günſtig, als daß ſie nicht immer ſuchen ſollte, daraus Gewinn zu ziehen. Die aufrichtigen Chriſten ſind dazu geſchaffen, Sklaven zu ſein; ſie wiſſen das auch und beunruhigen ſich darüber nicht, da dieſes kurze Erdenleben einen zu geringen Werth in ihren Augen hat."

Eben dieſe Paſſivität, dieſes Nichtwiderſtehen, dieſes geduldige Geſchehenlaſſen, dieſes „Hingeben des Mantels, wenn dir der

Rock genommen wird", haben vereinzelte Märtyrer und Heilige wirklich ausgeübt, haben gewiſſe Secten, wie die Wiedertäufer, die Mennoniten und die Quäker, als Hauptlehre hingeſtellt, hat ganz neuerdings L. Tolſtoi für das eigentliche Urweſen der chriſtlichen Moral erklärt, um daraus politiſche und ſociale Schlußfolgerungen ſehr radicaler Art zu ziehn; und es iſt leicht einzuſehn, daß, wenn Alle ſich hiernach richteten, das Aufhören aller Kriege, der ewige Friede, das „Reich Gottes auf Erden" hergeſtellt ſein würde. Aber es iſt auch ſonnenklar, daß, wenn nur Viele, oder nur die Meiſten, aber eben nicht Alle ſich danach richteten, wenn keine Schandthat beſtraft, keinem Schurken Widerſtand geleiſtet, kein Böſewicht entwaffnet und unſchädlich gemacht würde, dann anſtatt des ewigen Friedens die vollendete Schurkenherrſchaft, die Ponerokratie als Endeffect eintreten müßte. Um noch allgemeiner zu ſprechen: nimmt man die Moral der Bergpredigt mit ihren Geboten und Makarismen in dem Sinn, wie Tolſtoi ſie verſteht, ſo ſtünde unſere ganze Civiliſation, Politik, Rechts-, Staats- und Geſellſchaftsordnung mit ihr in unverſöhnlichem Widerſpruch. Es gäbe, wenn man ſich dies durchgeführt denkt, kein Privateigenthum, keine Strafe und Strafjuſtiz, keine Polizei, keine Regierung, keinerlei Herrſchaftsverhältniß; es wäre aber auch der Werth der Intelligenz und Geiſtesbildung auf Null herabgeſetzt; unſere ganze Cultur wäre von Grund aus umgeſtürzt annihilirt.

Angeſichts der Ungeheuerlichkeit ſolcher Conſequenzen und jenes ſchreienden Widerſpruchs, den ſo Mancher aufs bitterſte empfunden hat, iſt nun zu ſagen, daß es in Wahrheit folgendermaßen ſteht. Chriſtus war nicht Politiker, ſondern Sittenlehrer und Prophet. Und zwar war er dies in einer höchſt verworrenen Zeit und in einer von den Römern geknechteten, verachteten Nation, die unter ihrem Joch und in ihrer Verworrenheit förmlich nach Erlöſung ſeufzte. Indem Chriſtus als Sittenlehrer und Prophet die Er-

löſung und Erlöſungsbedürftigkeit nicht im äußerlichen, ſondern im innerlichſten Sinne verſteht, indem er den Menſchen als ein erlöſungsbedürftiges Weſen sub specie aeternitatis ſieht, ſtellt er in der Bergpredigt und anderwärts Forderungen auf, bei denen er nicht an Politik und Staat, nicht an politiſche Umwälzungen und Befreiungen denkt, ſondern lediglich an die innere Geſinnung, die moraliſche Sinnesart der Menſchen, an „das Heil der Seele." Sein Hauptgebot iſt die Liebe, die Caritas, die Ἀγάπη; jene weltumfaſſende Liebe, von der ſein eigenes Herz ganz beſeelt war, und die bis zur freiwilligen Selbſtaufopferung geht. Aus dieſer Liebe folgt die Barmherzigkeit, das hülfebringende Erbarmen mit allen Leidenden, Hülfebedürftigen. Aus ihr folgt, daß Unrechtleiden beſſer iſt als Unrechtthun. Aus dieſer Liebe, die moraliſch höher ſteht als intellectuelle Geiſtesbildung, und die ſich bei den „geiſtig Armen" häufiger als bei den Bildungsſtolzen vorfinden läßt, folgt, daß man den Feind nicht mit Haß und mit Waffen bekämpfen, ſondern ihn wo möglich durch Sanftmuth entwaffnen ſoll. Aus ihr folgt noch manches andere, das Chriſtus in ſeinen zahlreichen Reden an beſonderen Beiſpielen ausgeführt hat. Ihm kommt es auf die innere Geſinnung des Menſchen an, aus der ſeine äußeren Handlungen als Früchte hervorwachſen. Wie ſich bei ſolcher Geſinnung die Politik geſtalten wird, das iſt ihm gleichgültig und nebenſächlich; denn „ſein Reich iſt nicht von dieſer Welt." Es handelt ſich in der Moral Chriſti um ein Ideal, dem ſich die Menſchheit ſo weit als möglich annähern ſoll; und kein Vernünftiger, ſelbſt wenn er Realpolitiker von Beruf iſt, wird es beſtreiten können oder wollen, daß jene in der Bergpredigt feierlich verkündigte Moral ein Linderungsmittel anempfiehlt, durch welches die Härten des unvermeidlichen Kampfes ums Daſein ſoweit als irgend thunlich abgeſchwächt und gemildert werden ſollten.

XV.

Als charakteriſtiſch für die Philoſophie der neueren Zeit, und ſo auch für die neuere Ethik, pflegt der Umſtand angeführt zu werden, daß ſich das Denken von der Autorität der Kirche energiſch losgemacht, von altüberlieferten Dogmen und ſtarrgewordener ſcholaſtiſcher Tradition befreit habe, um in vollkommener Unabhängigkeit, ähnlich wie einſt die Philoſophie des klaſſiſchen Alterthums, an die höchſten Probleme heranzutreten und ſie lediglich aus den Mitteln der eigenen Vernunft und eigenen Erfahrung zu löſen. Die moderne Moral und Moralphiloſophie, zunächſt die Ethik des ſiebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, iſt im Ganzen genommen weltlich, irdiſch, nicht überirdiſch, man könnte faſt ſagen heidniſch; ſie iſt „Weltweisheit.“ Nicht aus göttlichem Willen und göttlichem Gebot, ſondern aus dem Menſchen ſelbſt, aus irgendwelchen Grundtrieben, Anlagen, Triebfedern, Beſtrebungen, Zwecken und Zielen der menſchlichen Natur will ſie die Normen für unſer Wollen und Handeln irgendwie ableiten, will ſie Sitte, Staat, Recht, Pflichten und Tugenden zureichend erklären. Aber während die Erkenntnißlehre, die Naturphiloſophie, die Metaphyſik, überhaupt die theoretiſche Philoſophie der neueren Zeit in der That ganz neue, niedageweſene Standpunkte entdeckt hat, ſehen wir im Felde der Ethik faſt lauter ſolche Grundanſchauungen und Principien wiederkehren, die bereits das klaſſiſche Alterthum aufgefunden, gekannt und unterſchieden hat. Hedonismus und Eudämonismus in mancherlei Schattirungen und Abſtufungen, hie und da auch aſketiſche Anſichten treten auf. Aus dem Streben nach Glück, Wohlſein und Genuß in niedrigerem oder höherem Sinne, aus dem Geſelligkeitstrieb (appetitus societatis), aus dem reinen Egoismus, aus der Sympathie, aus dem Ziel der allgemeinen Wohlfahrt (salus publica), aus dem richtigen Verhältniß zwiſchen egoiſtiſchen und ſympathiſchen Trieben, oder aus der Idee der Vollkommenheit werden die ſittlichen Forderungen dedu-

cirt. Ganz neu iſt eigentlich nur der Utilitarismus, in einer ſo trockenen, proſaiſchen, banauſiſchen, ja krämerhaften Geſtalt, wie er bei den Griechen, ausgenommen etwa die Sophiſten, kaum vorgekommen ſein mag. Hobbes, der den Egoismus als einzige Grundtriebfeder des Menſchen anerkennt, handelt hauptſächlich von der Entſtehung des Staates aus dem Kampf der egoiſtiſchen Individuen und behauptet, daß erſt im Staat und durch ſtaatliche Anordnung ein Unterſchied von Gut und Böſe, von Recht und Unrecht entſprungen ſei, welcher vorher im status naturalis noch nicht vorhanden war. Shaftesbury, ein wohlwollender äſthetiſcher Schöngeiſt und Ethuſiaſt, den nachmals Herder ſehr bewundert hat, äſthetiſirt gewiſſermaßen die ganze Moral, indem er die Tugend als höheren Genuß auffaßt, und das ſittlich Gute aus der Harmonie der ſelbſtſüchtigen und der ſocialen, der egoiſtiſchen und der ſympathiſchen Neigungen ableiten will. Dieſer optimiſtiſchen Anſicht hat Mandeville in ſeiner berühmten Bienenfabel eine peſſimiſtiſche Traveſtie gegenübergeſtellt. Diderot, wiederum ein Ethuſiaſt, hat die Anſichten Shaftesbury's ins Franzöſiſche überſetzt. Die Ethik des klugen auf Gegenſeitigkeit ſpeculirenden Egoismus wird von Helvetius und vom Système de la Nature vorgetragen. Eine einſame, von der engliſch-franzöſiſchen Aufklärung abgeſonderte Stellung nimmt Spinoza ein, der, obwohl mit Hobbes in der Anſicht übereinſtimmend, daß der Egoismus die Grundtriebfeder des Menſchen ſei, durch ſeine metaphyſiſch tiefbegründete Lehre von der Beherrſchung der Affecte gewiſſermaßen den Stoicismus erneuert hat. Die Vollkommenheitsethik und Vervollkommnungsmaxime Chriſtian Wolff's iſt von manchem Beurtheiler wie eine Trivialität geringſchätzig betrachtet worden; und doch enthält ſie, wenn man das große Problem gründlich erwägt, einen edlen, unvergänglichen Wahrheitskern. Als ein ſehr modernes Novum ſteht der Utilitarismus oder Utilitarianismus da, der ſchon bei David Hume vorhanden war, ſeinen Gipfel

aber bei Jer. Bentham erreicht hat.*) Auf den Nutzen, auf die Nützlichkeit allein kommt hier Alles an; die Moral verwandelt ſich in einen reinen Nützlichkeitscalcül; höchſtes Endziel iſt der Nutzen der Geſellſchaft, und unbedingter moraliſcher Werthmaaßſtab „das größte Glück der größten Anzahl" — „the greatest happiness of the greatest number." — Gar Manche, und zwar nicht die Schlechteſten, haben in dieſer ſtereotypen Formel des ſocialen Utilitarismus die Summe und Quinteſſenz aller Moral und Moralphiloſophie zu beſitzen geglaubt. Andere hingegen, und zwar auch ſolche, die das „salus publica suprema lex esto" bereitwilligſt als Grundprincip der politiſchen Geſetzgebung anerkennen, ſehen ſich doch zu einem viel tieferliegenden Problem zurückgedrängt. „Was iſt denn der Nutzen des Nutzens?" — ſo hat Leſſing gefragt. — Wozu, warum und inwiefern braucht denn die Geſellſchaft, ja braucht denn die Menſchheit dazuſein? Doch wohl nur dann, darum und inſofern, als und weil ſie aus irgendwelchem Grunde und in irgendwelcher Hinſicht dazuſein *werth* iſt. Auch innerhalb einer Räuberbande herrſcht ja der ſociale Utilitarismus. Auch innerhalb einer Piratengeſellſchaft iſt „das größte Wohl der größten Zahl" oberſtes Princip. Aber wozu brauchen denn

*) Wenn man es mit anſehen muß, wie Dav. Hume in ſeiner „Enquiry concerning the principles of moral" mit unermüdlicher, unerſchöpflicher Ausführlichkeit, ſeitenlang, bogenlang den Nachweis zu erbringen ſucht, daß Gerechtigkeit, Treue, Wahrhaftigkeit, Ehrlichkeit, Keuſchheit und andere Tugenden ſehr „*nützlich*" ſind und *darum* gut ſind, aus welchen Gründen und inwiefern ſie uns ſelbſt und Andern „nützlich" und darum gut ſind, ſo kann das Lächeln erregen. Wenn man aber weiter hört, daß eben auf dieſer „Nützlichkeit" die „heilige Achtung" vor ſolchen Tugenden beruhe, ſo wird ſich jenes Lächeln verſtärken, oder in etwas Anderes umwandeln; oder es werden gewiſſe Zweifel auftauchen. — Wie denn? „Heilige Achtung"? — Nun: meine Stiefel, wofern ſie mir paſſen, ſind in vieler Hinſicht ſehr „nützlich". Aber „Achtung" vor meinen Stiefeln, ſo ſehr ich ſie ſchätze, empfinde ich nicht. — Lächelnerregend! Lächelnerregend! — Indeſſen es gibt ja bei dieſem ſcharfſinnigen Philoſophen noch manches andere Lächelnerregende. Man ſehe z. B. Band I dieſes Werkes, S. 457—458.

Räuberbanden und Piratengeſellſchaften dazuſein? — Wenn die Menſchheit nicht aus irgendwelchem Grunde zu exiſtiren *werth* iſt, wenn ſie an Werth mit einer Räuberbande auf gleicher Stufe ſteht, was kann und was ſoll uns denn moraliſch verpflichten, dem „allgemeinen Wohl" dieſer fragwürdigen Geſellſchaft unſer individuelles Wohl unterzuordnen und zum Opfer zu bringen?

XVI.

Der Schlüſſel zur ethiſchen Antinomie. — Antinomieen, Dilemmata, Zwangslagen des Denkens, in denen man zwei ſich widerſprechende, ſich wie Ja und Nein verhaltende Sätze entweder beide für wahr oder beide für falſch halten ſoll, während doch nach dem oberſten Denkgeſetz, dem Principium Contradictionis, nur einer von ihnen wahr ſein kann, der andere falſch ſein muß, kommen in unſrer Denkpraxis vielleicht öfter vor, als man denkt, und fordern gebieteriſch dazu auf, einen rettenden Ausweg zu ſuchen. Daß es in der *Aeſthetik* Antinomieen gibt, und wie man ſich zu ihnen verhalten muß, davon haben wir an anderer Stelle geſprochen. Keine Antinomie aber iſt ſchmerzlicher, unſer innerſtes Weſen verwundender, für den Denkend-Fühlenden tragiſcher, als jene *ethiſche* Antinomie, jene Zwietracht mit uns, jener Selbſtwiderſpruch, der uns zumuthet, Dasſelbe, was nach unſerer innigſten Ueberzeugung unbedingt wollenswerth und moraliſch werthvoll iſt, zugleich eben dieſes abſoluten Werthes zu berauben. Vergegenwärtigen wir uns nochmals den Sinn der Antinomie.

Theſis: Was unſer perſönliches Gewiſſen bei ernſter, aufrichtiger Selbſtprüfung uns zu thun gebietet, das iſt unbedingt gut.

Antitheſis: Nichts, was das perſönliche Gewiſſen uns gebietet, iſt unbedingt gut, weil das Gewiſſen nicht überall und immer dieſelbe Sprache ſpricht.

Die Theſis ſtützt ſich auf das moraliſche Bewußtſein jedes ernſthaft und ehrlich denkenden, bona fide handelnden Menſchen,

der Dasjenige, was er nach ſeiner perſönlichen Ueberzeugung für Recht und Gut halten muß, und was er vielleicht nach angeſtrengtem, heroiſchem Kampf gegen widerſprechende, eigennützige Motive, vermöge eines gewaltſamen Sieges über ſich ſelbſt, unter Entſagung auf Glück und Genuß, vielleicht unter Aufopferung ſeines Lebens zu thun ſich verpflichtet fühlt, als unbedingt und abſolut werthvoll anſieht.

Die Antitheſis weiſt auf die hiſtoriſche und geographiſche Thatſache hin, daß in verſchiedenen Ländern, Zeitaltern, Culturzuſtänden der Menſchheit ſehr abweichende Moralbegriffe geherrſcht haben, ſehr Verſchiedenes für Gut und Recht, für Böſe und Unrecht gehalten worden iſt, daß alſo der Ausſpruch des perſönlichen Gewiſſens nur relative, nicht abſolute Geltung beſitzen kann.

Einen Ausweg aus der Antinomie ſcheint Kants oberſter Grundſatz der praktiſchen Vernunft zu eröffnen, weil er nur *formal* iſt. „Handle immer ſo, daß du wollen kannſt, die Maxime deines Handelns werde zum allgemeinen Geſetz für alle Menſchen erhoben.“ Da er nur *formal* iſt, bietet er Raum für verſchiedenen und wechſelnden Inhalt, läßt er die Möglichkeit offen, daß im Lauf der Entwicklung des Menſchengeſchlechts ſich die Anſichten über Recht und Unrecht, über Löblich und Schändlich verändern, und doch in jedem Zeitpunkt der Entwicklung der Ausſpruch des perſönlichen Gewiſſens als abſolut gültig, als höchſte, unantaſtbare Autorität für das Wollen und Handeln des Einzelnen anzuſehen iſt. Der Sinn jenes oberſten Grundſatzes d. pr. V. wäre dann lediglich die kategoriſche Forderung unbedingter Gewiſſenhaftigkeit. Es wäre ferner möglich, daß es auch eine *inhaltlich* allerbeſte Moral gibt, der ſich vielleicht die Menſchheit im Lauf der Zeiten mehr und mehr annähert und aſſimilirt. Große Propheten, Religionsſtifter, Weiſe wären als Entdecker auf dem Weg nach jenem letzten Ziele anzuſehn; und wie auf äſthetiſchem Gebiet die Schöpfungen und Werke genialer Künſtler

vorbildlich, überzeugend, emporhebend für die empfänglich und verſtändnißvoll Genießenden ſind, ſo wären auf ethiſchem Gebiet die Lehren und das Leben jener Propheten und Weiſen überzeugend, höherbildend, veredelnd für den Inhalt der menſchlichen Moral. Immer bliebe dabei der „oberſte Grundſatz der praktiſchen Vernunft" formeller Maaßſtab, Kriterium und Probierſtein der ſubjectiven Moralität.*)

Indeſſen hier klafft ein Vacuum. Und ſo werden wir uns denn noch etwas tiefer hinab und etwas höher hinauf bemühen müſſen, wobei einiger Fernblick vonnöthen ſein wird.

XVII.

Im Anfang war das Chaos; und das Chaos war geſtaltlos. Aus dem geſtaltloſen Chaos geſtalteten ſich irgendwie, durch irgendwelche Proceſſe, Sonnen, Planeten, Monde und eine Erdkugel mit Waſſermeer, Luftkreis und mancherlei Arten von chemiſchem Stoff. Auf der Erde entſtand aus lebloſem Stoff irgendwie ein Pflanzenreich, dann ein Thierreich, und ſchließlich der Menſch, der gleich der Pflanze aus einem unſcheinbaren Keime hervorwächſt, gleich dem Thiere Empfindung, Erkenntniß und Willkür beſitzt, außerdem aber vor allen übrigen Creaturen ein gewiſſes Etwas voraushat.

*

Wodurch, inwiefern und warum ſteht der Menſch über dem Thier?

Wodurch, inwiefern und warum iſt er etwas Beſſeres als das Thier?

Wodurch, inwiefern und warum iſt er das höchſte uns bekannte Geſchöpf?

---

*) Es ſei hier hingewieſen auf das umfangreiche Kapitel „Das ethiſche Ideal" in meiner Analyſis der Wirklichkeit; 2. Aufl. Seite 635 ff.; 3. Aufl. Seite 670 ff.

Man darf nicht die Antwort geben: „Deshalb und darum, weil er der zum Kampf ums Daſein Tüchtigſte iſt und infolgedeſſen die Thiere beſiegt, überwunden und ſich unterjocht hat.“ Denn dies enthielte eine naive Begriffsverwechslung, da wir nicht wiſſen wollen, wodurch der Menſch ſeine dominirende Stellung beſitzt, ſondern inwiefern ihm der Vorrang gebührt, wodurch er die dominirende Stellung einzunehmen verdient. Man darf nicht repliciren: „Ebendeshalb verdiene er ſie, weil das zum Kampf ums Daſein Tüchtige beſſer als das dazu Untüchtige iſt.“ Denn ein Wolf oder ein Tiger, der einen Menſchen auffrißt, wird dadurch nicht etwas Beſſeres als der Menſch. Es gibt ein Etwas, ohne welches der Menſch nur Uſurpator, Tyrann, Thronräuber ſein würde, aber nicht rechtmäßiger König der Natur. Man belaſſe dem Menſchen alle ſeine ſonſtigen Vorzüge und Errungenſchaften, von der Erfindung der Werkzeuge und der primitivſten Benutzung des Feuers an bis zur allermodernſten, allerraffinirteſten Maſchinentechnik hinauf, man ſtreiche aber jenes gewiſſe Etwas hinweg; und es bleibt nur die Bestia triumphans übrig, nur das ſiegreiche Raubthier, nur der verſchlagene, grauſame Gewaltherrſcher, der zwar im Fauſtkampf des bellum omnium contra omnes die Krone erobert hat, aber ſie deshalb noch nicht im Entfernteſten verdient. Der Ausbeuter und Blutſauger der Natur, der Unterjocher und Schlächter der Thiere, der durch Muskelgewandtheit und mehr noch durch liſtige, heimtückiſche Ränke alle übrigen Creaturen überwältigt und übervortheilt hat, um ſich dann auf dem Rücken der unterjochten Natur mit Seinesgleichen, ſeinen Mitmenſchen, in gieriger Hetzjagd nach Genuß, Beſitz, nach Geld, nach Macht und Ehre herumzubalgen. — Das wäre ein ſchlechter König!

Hingegen Der, welcher Kunſt, Wiſſenſchaft und Recht erſchafft, welcher äſthetiſche, intellectuelle und andere Ideale beſitzt; der, der in der Mathematik ein Reich ewiger Weltgeſetze entdeckt,

in der Muſik eine herzergreifende Sprache der tiefſten und höchſten Gefühle erzeugt; der, welcher mit klarem Bewußtſein das Daſeinswürdige vom Daſeinsunwürdigen zu unterſcheiden weiß, und der die Härten des unvermeidlichen Kampfes möglichſt abzumildern ſtrebt; — Hand aufs Herz! — iſt er es nicht, der die Krone verdient? — Alſo: Hinweg vom Thron mit dem liſtigen Raubthier! — Der Schöpfer der Ideale hinauf auf den Thron!

*

Die Natur, unſere Mutter und Schöpferin, ſcheint ein höchſt ſeltſames, räthſelhaftes, ja unheimliches, ihrem inneren Weſen nach unbegreifliches Mittelding von Genialität und Unvernunft zu ſein. Sie bringt, von der Erſchaffung und kosmiſchen Anordnung der Planetenſyſteme an bis zur Erzeugung und Organiſation der Pflanzen und Thiere hinauf, Wunderwerke der Zweckmäßigkeit hervor, in deren cauſal nur zum geringſten Theil erklärbare Planmäßigkeit die wiſſenſchaftliche Forſchung immer tieferen Einblick gewinnt, und vor denen wir uns in andächtigem Erſtaunen verneigen müſſen. Aber ſie begeht auch (trotz und bei aller objectiven Logik der Thatſachen, die das Weltgeſchehen beherrſcht) manche Fehler; koloſſale Fehler, die der Menſch vermöge ſeiner Vernunft als Fehler erkennt. Dieſer Fehler, dieſes ganzen intricaten Sachverhalts wegen wird man dem Ariſtoteles Recht geben müſſen, wenn er ſich zu ſagen nicht ſcheut: die Natur ſei keine Göttin, ſondern eine Dämonin; — ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεῖα. De Divin. cap. 2. Dieſe Fehler ſind es, im Hinblick auf welche man es begreiflich und verzeihlich finden wird, wenn Schopenhauer, unter einer ſonderbaren Anhäufung von Abſurditäten, als Kern der Dinge einen völlig blinden, erkenntnißloſen Willen hypoſtaſirt und dann doch im härteſten Widerſpruch hiermit von einer „unbewußten Allwiſſenheit der Natur" reden zu dürfen glaubt, welche ſelbſt wiederum eine Contradictio in adjecto iſt. Wir treiben

hier keinen Peſſimismus; — (ebenſo auch keinen Optimismus).*) Aber wir ſprechen die Wahrheit, indem wir ſagen: Die Natur ſündigt und fehlt ſehr viel! Sie bringt neben der Geſundheit eine Legion von zum Theil ſcheußlichen Krankheiten hervor. Sie erſchafft neben ſehenden Augen, hörenden Ohren, beweglichen Gliedmaßen auch Blinde, Taubſtumme, Lahme und Krüppel. Sie ſetzt neben normalen Geſchöpfen auch lebensunfähige Mißgeburten und Monſtra ins Daſein, — elende, gequälte, ſchuldlos leidende Weſen, die zum Leben verurtheilt ſind. Bisweilen wird ſie tobſüchtig, indem ſie durch furchtbare Kataſtrophen, Erdbeben, vulkaniſche Ausbrüche u. ſ. w. auf einen Schlag viele tauſende von Menſchen vernichtet und zermalmt. Es iſt nicht frivole Läſterung, ſondern wahrhaftiger Ausdruck der Wahrheit, wenn wir es unverhohlen ausſprechen: in den Werken der Natur tritt uns eine wunderliche Miſchung unermeßlicher Genialität im Typiſchen, Generellen mit bald hier, bald dort vorkommender Stümperei im Individuellen, Einzelnen entgegen; die Natur ſcheint etwas dem menſchlichen Λόγος Analoges, ihm in einer Rückſicht unendlich Ueberlegenes zu ſein, welches aber zugleich in anderer Rückſicht hinter ihm zurückbleibt.

Der Menſch nun, als höchſtes Geſchöpf iſt, wie paradox es vielen Ohren klingen mag, da, um die Fehler der Natur zu verbeſſern, die von ihr verſchuldeten Schäden zu heilen. Das, wodurch der Menſch zum Weltverbeſſerer befähigt und berufen wird, läßt ſich in zwei Worte faſſen; ſie heißen: Vernunft und Liebe. — Vernunft und Liebe müſſen ſich die Hände reichen zur Weltverbeſſerung. Sie ſind es, derentwegen der Menſch der Vornehmſte auf Erden iſt und der berufene König der Natur.

*

*) Was ich über Peſſimismus ſagen wollte, iſt oben in der „Trilogie des Peſſimismus“ (Seite 235—267) geſagt worden.

„Bloß Vernunft und Liebe? — (ſo fragte Jemand) — Nicht auch die Macht? — die Macht, ohne die Nichts geleiſtet, Nichts bewirkt werden kann?" — O nein! — (erwidern wir) — Macht iſt nur Mittel, nicht Zweck, nur Knecht, nicht Herr. Macht iſt an ſich ein plumper, ſinnloſer Geſell, ein blinder und tauber Elephant, der der Leitung und Lenkung bedarf, der, ſich ſelbſt überlaſſen nur Unheil, Vernichtung, Zerſtörung anrichten wird. Von Vernunft und Liebe geleitet allein wird der Diener und Knecht, den wir „Macht" nennen, Heilſames vollbringen können.

XVIII.

Wer die Ethik nicht im Himmel unter Engeln, ſondern auf der Erde unter den Menſchen ſucht, der wird ohne weiteres zugeben müſſen, daß unſere Moral zu einem ſehr beträchtlichen Theil an unſerer körperlichen Organiſation hängt, und ohne dieſe körperliche Organiſation weder daſein noch begriffen werden könnte. Was wären die Tugenden der Mäßigkeit und Keuſchheit, die Laſter der Völlerei und Unzucht, wenn der Menſch keinen Magen und keine Geſchlechtstheile hätte? Wörter ohne Sinn! Und wenn es kein körperliches Nahrungsbedürfniß, keine körperlichen Ernährungsorgane gäbe, was würde dann aus den Begriffen Eigenthum und Diebſtahl? Man gebe ſich die Antwort ſelbſt. Unſere Moral trägt ſelbſtverſtändlich den anthropologiſchen Charakterſtempel an der Stirn, ſetzt die leiblich-geiſtige Natur des menſchlichen Gattungstypus voraus, beruht auf dieſem Typus als ihrer Baſis; und ſelbſt bis in feinere, höhere, abſtractere, idealere Moralbegriffe, z. B. bis in die Idee der Gerechtigkeit hinauf läßt ſich der Zuſammenhang mit der leiblichen Organiſation und leiblichen Bedürftigkeit leicht erkennen. Unſere Ethik iſt nicht Götterethik, nicht Engelethik, ſondern Menſchenethik. Andererſeits aber, in letzter, höchſter Inſtanz gibt es Potenzen, Fähigkeiten, Functionen überſinnlicher Art, die nicht nothwendig an die ſpecifiſch

menſchliche Organiſation gebunden ſind, und aus denen gleichſam von oben herab gewiſſe moraliſche Werthbegriffe und ethiſche Anforderungen zu folgen ſcheinen. Sie heißen Vernunft und Liebe. Beide, Vernunft und Liebe, ſind durchaus überſinnlicher Natur. Beide, Vernunft und Liebe, ſind überperſönlich, heben uns über unſere Perſönlichkeit hinaus, bauen eine unſichtbare Brücke von Individuum zu Individuum, bilden zwiſchen den Menſchen ein geiſtiges, zuſammenhaltendes Band und vereinigen die Vielen zu einer idealen, geiſtigen Gemeinſchaft. Beide, Vernunft und Liebe, ſind Etwas, was über dem egoiſtiſchen Treiben des thieriſch-ſinnlichen Daſeins in höherer Glorie ſchwebt. Beide, Vernunft und Liebe, enthalten Heilkräfte gegen die Unbilden, Härten und Grauſamkeiten des Weltlaufs. Beide, Vernunft und Liebe, befähigen uns dazu, die Schäden außer uns, aber auch die Schäden in uns als Schäden zu erkennen, und drängen uns dazu, dieſe Schäden zu heilen, zu überwinden, zu entfernen.

XIX.

Die berühmten Worte „Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος“ überſetze ich „Im Anfang war die Vernunft“. Ich glaube, daß dieſe Ueberſetzung die richtige, die am meiſten ſinnentſprechende iſt; unbeſchadet der großen Frage, ob das in jenen Worten eingehüllte Dogma metaphyſiſche Wahrheit beſitzt*).

Das griechiſche „Λόγος“ bedeutet ſowohl Wort als Gedanke,

*) Die ganze Logoslehre in der griechiſchen Philoſophie und in der chriſtlichen Theologie ſoll und darf hier bei unſeren ethiſchen Betrachtungen unberührt bleiben. — Vgl. M. Heinze „Die Lehre vom Logos in der griechiſchen Philoſopie“, 1872. — Nur ſoviel ſei bemerkt. Wenn die Vernunft, „des Menſchen allerhöchſte Kraft“, zum Weltanfang oder Weltſchöpfer hypoſtaſirt wird, ſo könnte der Leſer ſich an Dasjenige erinnert fühlen, was ich an den verſchiedenſten Stellen meiner Schriften „die Logik der Thatſachen“ genannt habe; nämlich an den Umſtand, daß ſich in der Welt und im Weltlauf eine objective logiſche Ordnung, eine von den oberſten Axiomen und Principien ſtufenweiſe bis zu den ſingulärſten Natur-

ſowohl Sprache als Vernunft, weil Gedanken ſich in Worten, Vernunft im Sprechen, in der Sprache offenbaren und kundgeben. Das deutſche „Vernunft", von Vernehmen abſtammend, wie Kunſt von Können, Gunſt von Gönnen, hat zu mancherlei Deutungen und Deuteleien Anlaß gegeben. Erhebt man ſich über die Sphäre äußerlich etymologiſcher Betrachtungen zur Erforſchung des inneren Weſens der Sache, ſo ſteht es feſt, daß man ſich unter dem von den Philoſophen ſehr verſchieden definirten bedeutungsſchweren Namen der Vernunft, ebenſo wie unter den ungefähr äquivalenten Benennungen Λόγος, Νοῦς, Ratio, Raison u. ſ. w., die höchſte, dem Menſchen eigenthümliche, bei den Thieren fehlende oder doch nur unvollkommen und rudimentär vorhandene Erkenntnißart und intellectuelle Geiſteskraft zu denken hat. Dieſe unter anderem auch in der Sprache und der Sprachfähigkeit ſich äußernde, dem ſprachloſen Thier mangelnde, nach Hamanns unmaßgeblicher Meinung mit der Sprache unauflöslich verknüpfte höhere Intelligenz iſt es, vermöge welcher der Menſch auf der Scala der uns bekannten Geſchöpfe intellectuell die oberſte Stufe einnimmt. Allerdings läßt ſich ja nun der ungemein innige Zuſammenhang zwiſchen Sprache und Vernunft garnicht verkennen; das Beiſpiel der Taubſtummen, die ohne Anwendung kunſtvoller Erziehungsmittel intellectuell auf niedriger Stufe zurückbleiben, macht es ja evident, wieviel dieſe jener zu verdanken hat. Aber eben dieſes Beiſpiel zeigt auch, wie falſch eine völlige Identificirung von Vernunft und Sprachfähigkeit ſein würde. Vielmehr findet eine eigenthümliche Wechſelwirkung zwiſchen beiden ſtatt, ſofern einerſeits durch Sprechen-

---

proceſſen herabreichende Herrſchaft mathematiſcher und anderer Geſetze manifeſtirt, welcher auf ſubjectiver Seite die Logik des richtigen menſchlichen Denkens als Correlatum entſpricht. Indeſſen hat dieſer inhaltſchwere Begriff der „Logik der Thatſachen" bei mir zunächſt nur immanente Bedeutung. Was den transſcendenten Grund der Logik der Thatſachen betrifft, ſo verweiſe ich auf das fünfte Buch meiner kritiſchen Metaphyſik und auf den darin enthaltenen Mythos „Der Traum des Epimenides."

lernen und Sprechenkönnen das vernünftige Denken des Individuums ganz erheblich befördert wird, andererſeits aber nur ein vernünftiges, vernunftbegabtes, zum vernünftigen Denken angelegtes Weſen die Sprache zu erfinden im Stande war. Sprache iſt nur Zeichen, nur Mittel, nur Symptom und Symbol, nur Kleid und Gewand einer inneren Geiſtesthätigkeit, die auch ohne dieſes Mittel daſein und wirken kann, und die ſich eventuell anſtatt der hörbaren Lautſprache etwas anderes, z. B. eine Geberden-, Pantomimen- und Fingerſprache erfinden kann*). Auch bei den ſich der hörbaren Laut- und Wortſprache Bedienenden ragt ohne Zweifel die Vernunft über die Sprache weit hinaus bis zu Gedanken, Begriffen, Ideen, die ſich kaum noch oder garnicht mehr in Worten und ſprachlichen Lautſymbolen zum Ausdruck bringen laſſen. Der Schöpfer neuer Ideen erfindet ſich ein neues Wort; er hatte ſeine Idee, bevor das Wort dawar. Eine Menge von Schlußfolgerungen und Vernunfthandlungen vollziehen ſich ſtumm und wortlos in unſerem Inneren. Andererſeits gibt es, wie bekannt, mancherlei ſinnloſes Gerede, bedeutungsleere Wortſpielerei, flatus vocis ohne conceptus mentis. Und dann: in der wortlos tönenden Muſik, in der wortlos denkenden Mathematik liegt wahrlich ſehr viel Sinn, ſehr viel Vernunft.

Die Schuldefinitionen, in denen Platon den λόγος und das λόγιμον, Ariſtoteles den νοῦς, Kant, F. H. Jacobi, Fichte, Schopenhauer und Andere mehr die Vernunft zu charakteriſiren, ihrem inneren Weſen nach zu beſtimmen verſucht haben, weichen weit voneinander ab. Möglicherweiſe leidet jede von ihnen an Unvollſtändigkeit und hebt nur einen einzigen Charakterzug heraus. Möglicherweiſe ſind ſie alle nur gebrochene Strahlen des ganzen

*) Man vergleiche hiermit die Abhandlung „Die Sprachfähigkeit", Band I dieſes Werkes, Seite 376—406; außerdem die beiden Kapitel „Ueber die Exiſtenz abſtracter Begriffe" und „Menſchenverſtand und Thierverſtand" in meiner Analyſis der Wirklichkeit, 2. Aufl. Seite 471 ff., Seite 494 ff.; 3. Aufl. Seite 478 ff., Seite 502 ff.

vollen Sonnenlichts. Wenn Fichte die Vernunft als das Vermögen absoluter Abstraction, Jacobi als das Vermögen Uebersinnliches zu vernehmen, Schopenhauer als das Vermögen des Denkens in abstracten Begriffen erklärt, so trifft vielleicht jeder von ihnen einen Theil der Wahrheit. Jedenfalls hat Kant sehr tief in das Wesen der Sache hineingeblickt, wenn er der Vernunft die Fähigkeit zuschreibt, durch Rückschlüsse vom gegebenen Bedingten auf die Totalität oder vollendete Kette seiner Bedingungen sich transscendente Begriffe, Ideen, Gedanken vom Unbedingten und Ueberempirischen zu bilden. Solche Ideen besitzen wir in der That; zum Beispiel die Idee der Ewigkeit, die Idee der Unendlichkeit und die Idee des Weltalls. Die Fähigkeit zur Conception solcher Ideen aber, welche über bloße Erfahrung, sowie über das verstandesmäßige Erkennen, Verknüpfen, Vergleichen der Erfahrungsobjecte weit hinausgreift, wird man mit der gleichfalls das Erfahrbare überschreitenden Phantasie, selbst mit der schöpferischen Phantasie der Künstlers, nicht identificiren können, da diese doch immer bildlich und intuitiv bleibt; man wird sie der höchsten uns bekannten Erkenntnißart als Attribut beilegen müssen, also der Vernunft.

*

Aus den dunklen, unergründlichen Tiefen der Natur abstammend, gelangt der Mensch über alle irdischen Geschöpfe hinauf zur Höhe einer unbildlich-übersinnlichen Geistespotenz, die unter anderem vermittelst der Sprache das individuelle Selbstbewußtsein des Einzelnen überschreitet, die ein die vielen Individuen zur geistigen Gemeinschaft verknüpfendes Geistesband herstellt, und die für alle Mitglieder dieser geistigen Gemeinschaft allgemeingültige Denkgesetze erkennt.

Der Λόγος ist ein überpersönliches Etwas. Er ist etwas, das aus dem psychologischen Mechanismus und zeitlichen Ablauf

des individuellen Seelenlebens heraustritt, das über dieſem Mechanismus ſchwebt, und an dem der Einzelmenſch theilnimmt oder theilnehmen *kann*.

Es iſt nicht Schwärmerei, nicht Myſtik, nicht überſchwänglicher Dithyrambus, ſondern lediglich einfacher, nüchterner, wahrheitsgemäßer Ausdruck eines, wenn auch räthſelhaften, ſo doch thatſächlich obwaltenden Sachverhalts, wenn wir erklären: *Die Vernunft ſteht in uns über uns*, als eine höhere, über dem Aſſociationsmechanismus des individuellen Seelenlebens erhabene Autorität, der wir uns im Zuſtand beſonnenen, bewußten Nachdenkens fügen und unterwerfen, der wir uns anzunähern, anzuähneln, zu accommodiren beſtrebt ſind, und deren ungeſchriebene Geſetze, zuoberſt das Princip des Widerſpruchs, für unſer Denken ebenſo maßgebend ſind, wie die ungeſchriebenen Geſetze der Harmonielehre für das muſikaliſch empfindende Ohr. In uns über uns ſteht dieſe Vernunft; wir nehmen Theil an ihr, participiren an ihr. Sie iſt Richter und Kritiker unſeres individuellen Denkens. Sie unterſcheidet ſich ſelbſt vom Wahnſinn, ſie ſcheidet das richtige Denken vom falſchen Denken, dergeſtalt, daß wir die eigenen Denkfehler als Fehler erkennen, ſie als fehlerhaft verwerfen und ſie durch richtige Gedanken zu erſetzen bemüht ſind. Sie iſt überperſönlicher Art.

Begreiflich oder nicht, es verhält ſich eben ſo: Die Vernunft iſt etwas Höchſtes, Ueberperſönliches in uns und verbindet die an ihr Theilnehmenden zur geiſtigen Gemeinſchaft.

Vernunft verbindet, wie Unvernunft zerklüftet, ſcheidet und trennt. Vernunft baut Brücken von Ich zu Ich, Unvernunft bricht die Geiſtesbrücken ab.

Aus dieſem Grunde hat der ſonſt ſo proſaiſch nüchtern redende Ariſtoteles den Νοῦς mit Emphaſe „etwas Göttliches im Menſchen" — „θεῖόν τι ἐν τῷ ἀνητῷ" — genannt.

Aus dieſem Grunde erklärt Platon in dem großen Mythos des Phädrus die Vernunft (λόγος) für den beſonnenen Wagenlenker,

der die beiden unbändigen Roſſe θυμός und ἐπιθυμία feſt im Zaume halten und weiſe zügeln ſoll, um das Gefährt der Seele auf richtiger Bahn zum Heile hinzulenken. Wenn er aber die Zügel verliert und die wilden Roſſe durchgehen, ſo ſtürzt das ganze Gefährt rettungslos in den Abgrund.

Indeſſen es exiſtirt im Menſchen noch ein anderes Ueberperſönliches, wodurch die Kluft zwiſchen den egoiſtiſchen Individuen überbrückt und eine geiſtig-ſeeliſche Gemeinſchaft höheren Ranges unter ihnen begründet wird. Wir bezeichnen es mit dem Wort Liebe.

XX.

Liebe bedeutet hier nicht den Eros, ſondern die Agape, die Caritas; nicht die heiße oder zarte, brennende oder ſehnende Leidenſchaft zwiſchen Mann und Weib, ſondern die reine, tiefe, völlig begierdeloſe Zuneigung, Theilnahme und Sympathie, die ein Menſch anderen Menſchen, überhaupt anderen beſeelten Weſen gegenüber fühlt; beſonders dann, wenn er ſie leiden ſieht, wenn ſie der Hülfe, der Unterſtützung, des Troſtes bedürftig ſind, aber auch dann, wenn ſie ſich freuen und freudig umherblickend nach einem Theilnehmer an ihrer Freude ſuchen. Mitleid, Mitfreude, Mitgefühl, über das engherzige Intereſſe am eigenen individuellen Wohlbefinden und Uebelbefinden weit hinausreichende Theilnahme am fremden Wohl und fremden Schmerz, jene reine, tiefe, uneigennützige Gemüthszuneigung zwiſchen Menſchen untereinander, auch zwiſchen Menſch und Thier, genug das Gegentheil des Haſſes und der Feindſeligkeit, — das iſt es, was wir hier unter dem Wort Liebe verſtehn. Sie beglückt und beſeligt uns ſelbſt, indem ſie zugleich die Anderen beſeligt und beglückt. Jeder normalempfindende Menſch iſt ſchon unter ganz gewöhnlichen Umſtänden theilnahmebedürftig und theilnahmezollend; er weiß es, „welch ein Balſam für die Seele das Wohlwollen iſt, ſowohl dasjenige, was man ſelber fühlt, als das, was man bei Anderen antrifft“. Es iſt in der

That eine wunderſame, im letzten Grund myſtiſche und unerklärliche Einrichtung, daß beſeelte Weſen, insbeſondere Menſchen, nicht bloße Egoiſten ſind, nicht bloß auf Befriedigung ihrer individuellen Lebensbedürfniſſe, auf Erlangung ihres individuellen Wohls und Abwehr ihres individuellen Schmerzes bedacht, ſondern weit über ihr individuelles Befinden, Selbſtgefühl und Selbſtbewußtſein hinaus ganz unmittelbar die Gefühle anderer Weſen mitfühlen, uneigennützige Sympathie empfinden können, zum Mitlachen und Mitweinen, zu Mitfreude und Mitſchmerz bereit; worauf unter anderem die tief erſchütternde Wirkung der tragiſchen Kunſt durchaus beruht, und woraus, wo es ſich nicht um Anſchauen eines Kunſtwerks, ſondern um das wirkliche Leben handelt, unter Umſtänden ſolche Handlungen hervorgehen, die dem Impuls des natürlichen Egoismus diametral entgegengeſetzt ſind, — bis zur Selbſtaufopferung, bis zu freiwilliger Hingabe des eigenen Lebens hin. Hierin liegt ein uns mitgegebenes Gegenmittel und Palliativ gegen die Wirkungen jenes tiefeingewurzelten Egoismus, der allerdings als Grundtrieb alle Lebeweſen beſeelt und zum Leben ſelbſt, zur Behauptung des Lebens im harten Kampf ums Daſein unentbehrlich iſt. Aus der Liebe geht Frieden hervor, aus dem Haſſe der Krieg. Krieg, Kampf, Streit mit gröberen oder feineren Waffen iſt vielleicht in dieſer Welt ganz unvermeidlich; aber Liebe ſucht ihn zu lindern. Jeder normale Menſch, ſelbſt der Stolzeſte, Selbſtzufriedenſte, Selbſtgenugſamſte, iſt liebebedürftig in höherem oder niedrigerem Grade, und jeder den Anderen gegenüber liebefähig. Es gibt Solche, in denen dies Mitgefühl, die reine Sympathie, die hülfebringende Liebe zum herrſchenden Hauptmotiv ihres Wollens und Handelns ſich erhoben hat, und die mit Recht gleich der klaſſiſchen Heidin Antigone von ſich ſagen könnten:

οὔτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν.

Soph. Antig. v. 523.

Nicht mitzuhaſſen, mitzulieben bin ich da.

Sie ſind, wenn ihre Geſinnung ſich in Thaten umſetzt, Verbeſſerer der Natur; ſie ſind die Wohlthäter der Menſchheit, ſei es offen und vor aller Augen, oder ſtill im Verborgenen. Sie üben „Werke der Barmherzigkeit“. Dieſe Liebe, die wir alle kennen, und die nur bei vereinzelten Scheuſalen und Unmenſchen, bei geiſtigen Mißgeburten unſerer Gattung gänzlich zu fehlen ſcheint, iſt die Mutter vieler Tugenden und ſittlichen Pflichten, wie Menſchenfreundlichkeit, Edelmuth, Herzensgüte, Wohlthätigkeit gegen Arme und Nothleidende, Treue, hülfreiches Samariterthum an Kranken und Verwundeten. Die Hungernden ſpeiſen, die Dürſtenden tränken, die Weinenden tröſten, die Kranken pflegen und heilen, die Verzweifelnden ermuthigen, ſtützen und aufrichten, — das ſind Werke der Caritas. Und eben die Caritas iſt es, welche Goethe, der Dichter der Iphigenia, ganz im Sinn dieſer ſeiner heidniſchen Chriſtin, zu Anfang des Gedichtes „Das Göttliche“ mit den Worten hochpreiſt:

Edel ſei der Menſch,
Hülfreich und gut!
Denn das allein
Unterſcheidet ihn
Von allen Weſen,
Die wir kennen.

*

Unſagbar grauenhaft iſt es, was aus der Welt, aus der Menſchheit werden würde, wenn alles Das, was wir Liebe, Caritas nennen, gänzlich und ſpurlos aus ihr verſchwände. Aufhebung aller Treue, alles Mitgefühls, Vernichtung aller Theilnahme und Sympathie, Auflöſung jedes über den nackten, gierigen Egoismus hinausgreifenden Zuſammenhanges, Zerbröckelung des feſten Kittes, der die Gemüther der Individuen zuſammenhält, — es ergäbe Scenen wie in Dante's Inferno, Zuſtände wie auf einem nach Verzehrung des letzten Proviants ſteuerlos auf offener See treiben-

den Schiff, Auftritte wie in einer von furchtbarer Peſtepidemie heimgeſuchten Stadt. Mehrfach iſt uns ja dieſes Letztere von Hiſtorikern und Dichtern beſchrieben worden; beſonders ergreifend von Manzoni in ſeinem Meiſterwerk, den Promessi sposi bei der klaſſiſchen Schilderung der Peſt zu Mailand im Jahre 1630. Haß, Angſt, Mißtrauen, Furcht, Schrecken, Entſetzen, Wuth zerſprengen die Gemeinſchaft in Atome; Jeder ſieht im Anderen einen Vergifter und Feind; Jeder wird allen Anderen unheimlich und ſucht ſich alle Anderen fern zu halten, weit vom Leibe zu halten. „Nicht bloß vor dem Nachbar, dem Gaſte trug man Scheu; ſondern auch jene Namen, jene Bande der Menſchenliebe, Mann und Frau, Vater und Sohn, Bruder und Bruder flößten Schrecken ein; und, es iſt ſchauderhaft und unwürdig es auszuſprechen! der häusliche Tiſch, das Ehebett ward wie ein Hinterhalt, ein Schlupfwinkel der Hexerei gefürchtet.“ Und zwiſchen dieſen auseinandergeſprengten Individuen ein ruchloſes Räuber- und Mördergeſindel, welches mit Ueberwindung der Anſteckungsfurcht die allgemeine Auflöſung der Geſellſchaft zu gieriger Selbſtbereicherung benützt. Ein furchtbares, grauenerregendes Chaos, das in gänzliche Vernichtung auslaufen müßte, — wenn nicht doch, als Gegenmittel, bei Einzelnen, Einigen, Manchen das Gefühl der Liebe, der Caritas ſich geltend machte und ſie dazu drängte, als Retter in der Noth aufzutreten, den gequälten Menſchen Hülfe zu bringen, als Aerzte, als Krankenpfleger, als barmherzige Brüder und Schweſtern, als Troſtſpender Samariterwerke zu verrichten, mit uneigennütziger Selbſtaufopferung, bei unaufhörlicher Lebensgefahr mitten unter Todten und Sterbenden die größten körperlichen Drangſale und Seelenqualen auf ſich zu nehmen, — und hierdurch die Welt zu verbeſſern, die koloſſalen Fehler der Natur zu mildern, zu heilen, zu entfernen.

Trotz den peſſimiſtiſchen Theorieen des Hobbes, wonach der pure Egoismus einzige Grundtriebfeder des Menſchen ſein ſoll,

welche Theorieen aber, ebenſo wie die entgegengeſetzten optimiſtiſchen Theorieen des Rouſſeau, offenbar einſeitige und unzulängliche Uebertreibungen ſind, gehört es unter die beſtbegründeten Glaubensartikel, die wir im Kopf und im Herzen tragen, daß eben die Liebe es iſt, wodurch die Menſchheit von jeher innerlich zuſammengehalten und am Zerfallen in ein wüſtes Wirrſal ſich gegenſeitig zerfleiſchender oder fliehender Egoiſten verhindert wird.

XXI.

Wie ſich die Moralbegriffe in einem Volk, einem Zeitalter, einem Culturzuſtand ausgeſtalten, welche öffentliche Meinung über den Unterſchied von Verdienſt und Schuld, von Tugend und Laſter, von Erlaubtem und Unerlaubtem, von Recht und Unrecht ſich innerhalb einer engeren oder weiteren Geſellſchaft oder Bevölkerungsgruppe herausbildet und feſtſetzt, dies hängt von mancherlei inneren und äußeren Umſtänden ab, vom Klima und Himmelſtrich, von Hitze und Kälte, vom Temperament, von den körperlichen und geiſtigen Naturanlagen und von der Hauptbeſchäftigung der Menſchen, von Umſtänden, die eben nicht überall und immer genau dieſelben ſind. Daher es denn, was ja ſeit Montaigne, Locke, Montesquieu unzählige Male erörtert worden iſt, keine ſtreng allgemeingültige, für alle Menſchen paſſende Tugendſchablone gibt. Vergleicht man den moſaiſchen Dekalog, die Moral des Confucius, die Tugendnorm der Buddhiſten, die griechiſche und die römiſche Volksmoral, die Sittenlehre der Chriſten und die der Muhammedaner, ſo zeigen ſich neben vielen Uebereinſtimmungen auch ſtarke Unterſchiede. Wichtiger jedoch und weſentlicher als die Geſetze ſind, iſt der Geiſt der Geſetze; wichtiger und weſentlicher als die ſpecielle, concrete Ausgeſtaltung der Moral, als die hier oder dort in Geltung ſtehenden Normen für die Beziehungen zwiſchen Menſch und Menſch, ſowie für das Verhalten des Menſchen zu ſich ſelbſt, iſt die Grundgeſinnung, die Grundtendenz, das Grundprincip, das

offenkundige oder verſchwiegene, bewußte oder unbewußte Ideal, welches in dieſer und in jener Moral zum Ausdruck kommt und ſich manifeſtirt.

*

Steigen wir abwärts, in die Tiefe hinunter. — Jene allgemein praktiſchen, noch nicht im engeren Sinn ſpecifiſch ethiſchen Tugenden, von denen oben (Nr. IV) die Rede geweſen iſt, würden aus allgemein praktiſchen Grundſätzen (Nr. III) nach der rein utilitariſtiſchen Zweckmäßigkeitsregel ohne Sophisma deducirbar und motivirbar ſein. Alſo die Energie, die Beharrlichkeit, die ſtrenge Folgerichtigkeit des Wollens und Handelns, die Selbſtbeherrſchung, das conſequente unbeirrte Hinarbeiten auf das feſtgeſetzte Ziel, im Gegenſatz zur Energieloſigkeit, zum Wankelmuth, zum planloſen Irrlichteliren, zum Wetterfahnenthum, zum Mangel an Selbſtbeherrſchung, genug die Charakterſtärke im Gegenſatz zur Charakterſchwäche, — ſie ſind für jeden Wollenden und Handelnden überhaupt, ganz abgeſehen von ſeiner moraliſchen Qualität, Gebote, Pflichten, Tugenden, ἀρεταί. Es ſind Tugenden, bei denen es vielmehr auf das Wie, als auf das Was ankommt, Tugenden, die der vollendete Ehrenmann mit dem vollendeten Schurken gemein hat. Ohne ſie verliert der Menſch ſein Rückgrath und zerfließt in einen molluskenartigen, quallenhaften Brei. Man muß wiſſen, was man will, ſei es in bonam oder in malam partem; und was man will, muß man ausführen; man muß, wenn man den Zweck will, die Mittel wollen u. ſ. w., u. ſ. w.; ſonſt wird man zum ewig verhungernden Eſel des Buridan, zur charakterloſen Null. Bei weiterer Verfolgung dieſes Weges würden wir uns ſehr bald in jene Region hineingeführt ſehen, wo Machiavelli's im Principe aufgeſtellte rein und excluſiv politiſche Maximen und Rathſchläge ganz und gar zu Rechte beſtehn. Es iſt zum Beiſpiel ganz richtig, d. h. zweckentſprechend, daß Derjenige, welcher un-

bedingt nach abſoluter Fürſtengewalt ſtrebt, „bald den Menſchen, bald die Beſtie ſpielen, bald Fuchs, bald Löwe ſein, bald ſein Wort halten, bald das Wort brechen muß und ſoll", daß für ihn „der Schein der Tugend beſſer iſt als die Tugend ſelbſt", daß er je nach den Umſtänden bald „mittleidig, treu, menſchlich, gläubig, redlich erſcheinen und ſein", bald Grauſamkeit und Härte ausüben, im letzteren Fall aber „Grauſamkeit und Härte auf einmal üben muß, nicht nach und nach, damit nicht durch die Wiederholung der Haß erneuert werde", ꝛc. ꝛc. — In der Politik, die ſtets auf dem Egoismus beruht, ſei es dem Egoismus der Fürſten, ſei es dem Egoismus der Völker, handelt es ſich eben um ein Schachſpiel, eine Schachpartie, bei der man mit lebendigen Menſchen anſtatt mit Elfenbeinfiguren ſpielt. Wenigſtens verhielt es ſich ſo bis ins achtzehnte Jahrhundert, ins Zeitalter der reinen Cabinetskriege hinein; und auch heute ſind wir, trotz alles Parlamentarismus und aller Humanitätsphraſen, nicht weſentlich hierüber hinaus. — Schließlich aber führt derſelbe Weg auch in die Sphäre der reinen Verbrechermoral hinein. Jene allgemein praktiſchen Tugenden, die der Ehrenmann haben ſoll, Energie, Beharrlichkeit, Conſequenz, Zielbewußtheit, Selbſtbeherrſchung u. ſ. w., muß auch ein Schurke, ein Meuchelmörder, Dieb und Straßenräuber beſitzen, wenn er ein tüchtiger, rechter, ordentlicher Schurke, nicht ein ſtümperhafter, lumpiger Schurke ſein will. Und an eminenten Beiſpielen hiervon fehlt es ja nicht. In langer Reihe ſtehen ſie vor uns da, die ungekrönten und die gekrönten Schurken und Gewaltmenſchen alter und neuer Zeit: Buſiris, Nero, Timur, Ceſare Borgia, Horuk, Schinderhannes, Hannikel, Richard der Dritte. Tüchtige Schurken das! Schurken großen Stiles! — alle Achtung! — tüchtige, wohlproportionirte Schurken! — Ihr gemeinſamer Wahl- und Wappenſpruch —:

„Ich bin ich ſelbſt allein."

*

Steigen wir aufwärts, zur Höhe empor. — Das, worin und wodurch vor allem der Menſch ſämmtliche übrigen uns bekannten Creaturen übertrifft, Das, wodurch er zur Weltverbeſſerung, Weltvervollkommnung befähigt wird, Das, deſſentwegen er uns nicht als bloßer Uſurpator und tyranniſcher Gewaltherrſcher, ſondern als berufener legitimer König der Natur erſcheint, ſind Vernunft und Liebe, die zwiſchen den getrennten Individuen ein überſinnliches, überperſönliches Band knüpfen und unter ihnen eine geiſtige Gemeinſchaft herſtellen. Eben dieſes überthieriſche Etwas in uns ſoll höher und höher ausgebildet werden. Alles Unmenſchliche, Beſtialiſche, Raubthierhafte, Unvernünftige, Liebloſe ſoll mehr und mehr überwunden, abgeſtreift und ausgetilgt werden. Hierdurch werden wir vornehmer; hierdurch ſteigert ſich der ſelbſtändige Werth des Menſchengeſchlechts; hierin beſteht die Veredelung des Menſchenthums. Seinem Hang zum Unbedingten folgend, aus dem ſolche Ideen, wie die Idee der Ewigkeit, die Idee der Unendlichkeit, die Idee des Weltalls geboren werden, bildet ſich der menſchliche Geiſt auch das Ideal abſoluter, allesbegreifender Vernunft, das Ideal abſoluter weltumfaſſender Liebe. Beide vereinigen und verſchmelzen ſich zu einem Geſammtideal, welches uns beſſer zu ſein dünkt als alles Andere. Wir können nicht umhin, es als heilig oder göttlich zu verehren; wir nennen es das Menſchheitsideal, das Ideal der Menſchheit. Wenn irgendwo, ſo liegt *hier* die ethiſche Aufgabe, an deren Löſung der einzelne Menſch ſowie die ganze Menſchheit raſtlos zu arbeiten hat. Freilich iſt dies Ideal nicht irdiſcher, ſondern überirdiſcher Art; es ſchwebt in unendlicher Ferne über dem ſtets unvollkommenen Treiben der kämpfenden und ſtrebenden Menſchen, ſo wie der Polarſtern unendlich weit über dem wogenden Meere ſteht. Aber es iſt ein Ziel, das uns magnetiſch anzieht, uns zu ſich hinlockt. Wir fühlen, daß dieſes Ziel das Allerbeſte iſt; wir können nicht umhin, zu glauben, daß die wachſende Annäherung an das Ideal abſoluter Vernunft und Liebe — „ſei's noch ſo

fern, ſo fern" — Dasjenige iſt, was alle moraliſche Vortrefflichkeit in ſich begreift, und was man, um mit Platon zu ſprechen, die „ὁμοίωσις τῷ θεῷ" nennen darf. Wahrſcheinlich iſt das unabläſſige, ernſte Streben nach dieſem höchſten Ziel Dasjenige, was dunkel empfunden oder deutlicher gedacht aller populären Moral als innerſtes Weſen zu Grunde liegt. Jedenfalls bin ich, wie vermutlich viele andere, davon überzeugt, daß das Streben nach dieſem Ziel „werth iſt, zum allgemeinen Geſetz für alle Menſchen zu werden", daß dieſes Poſtulat bei ernſter, gewiſſenhafter Ueberlegung und Selbſtprüfung mit der Kraft eines kategoriſchen Imperativs an unſeren Willen herantritt. Freilich wird die Menſchheit hinter einem ſo hohen, überirdiſchen Ideal ſtets unermeßlich zurückbleiben; ſteht es doch ähnlich mit jedem Ideal. Aber jeder noch ſo kleine Schritt in der Richtung und auf der Bahn dorthin iſt ſicherlich nicht ein Rückſchritt, ſondern ein Fortſchritt; und wer hieran glaubt, hiervon innerlich überzeugt iſt, der mag ſich beim niederſchlagenden Hinblick auf die Unzulänglichkeit alles Irdiſchen ſtärken und tröſten mit dem edlen, erhebenden, bei aller ſeiner Reſignation zukunftsgewiſſen, mutherweckenden Dichterwort:

Beſchäftigung, die nie ermattet,
Die langſam ſchafft, doch nie zerſtört,
Die zu dem Bau der Ewigkeiten
Zwar Sandkorn nur für Sandkorn reicht,
Doch von der großen Schuld der Zeiten
Minuten, Tage, Jahre ſtreicht.

Gang der Geſchichte.

I.

In der ungeheuren, metakosmiſchen Phantaſie der alten Inder, die man zuweilen wegen ihrer vorwiegend ſpeculativen, ſich ins Zeitlos-Ewige vertiefenden Denkungsart für eine unhiſtoriſch und antihiſtoriſch geſtimmte Menſchenart erklärt hat, gliedert ſich der Gang des zeitlichen Geſchehens nach rieſenhaften Weltzeitaltern, deren jedes Millionen von Menſchenjahren, tauſende von Götterjahren umfaßt; Kalpa reiht ſich an Kalpa; — eine horizontloſe, aus dem Unabſehbaren ins Unabſehbare reichende Unermeßlichkeit, mit welcher verglichen die ganze Geſchichte des Menſchengeſchlechts zu einem kaum nennenswerthen Nichts zuſammenzuſchwinden droht. Ganz ähnliche Gedanken und Skrupel werden uns aufgedrängt von der naturwiſſenſchaftlichen Kosmogonie unſerer modernen Zeit. Sie ſchätzt das prähiſtoriſche Daſein des Menſchengeſchlechts aus geologiſchen Spuren und Indicien auf hunderttauſende von Jahren ab; ſie ſtellt über das Alter des Erdballs, über die Dauer der in anfangs- und endloſem Zeitfluß abwechſelnd entſtehenden und ſich wieder auflöſenden Planetenſyſteme verſtandesmäßig wohlbegründete Theorieen und Hypotheſen auf, angeſichts welcher uns ein Grauen erfaſſen kann. Eingebettet, nicht nur das Einzelleben, ſondern das Leben der ganzen Menſchheit, zwiſchen zwei zeitliche Unendlichkeiten,

zwiſchen anfangsloſe Vergangenheit und endloſe Zukunft. Was iſt die „Weltgeſchichte" gegenüber der abſoluten Ewigkeit und Unendlichkeit? Was iſt ſie für Denjenigen, dem tauſend Jahre ſind wie ein Augenblick? — Und doch: wie verkehrt wäre es, ſich von ſolchen Skrupeln zermalmen zu laſſen. Transſcendentalphiloſophiſche Erörterungen über die Relativität der Zeitgröße, des Zeitlaufs, der Zeitgeſchwindigkeit, über die ſubjective Bedingtheit der von der Aſtronomie objectiv eingetheilten Zeit gehören nicht hierher; ſie ſind an einem anderen Ort angeſtellt worden. Soviel aber möge hier geſagt und in Erinnerung gebracht ſein: wir kennen die Welt nur durch das Medium des menſchlichen Bewußtſeins, und der Menſch iſt complementum possibilitatis der ganzen empiriſchen Welt. Alles Prähiſtoriſche, alle kosmogoniſchen und geologiſchen Vorgänge, bis zur Entſtehung der Thierwelt und des Menſchengeſchlechts hinauf, kennen wir eben nur ſo, wie es innerhalb der Grenzen und Erkenntnißformen des menſchlichen Bewußtſeins erſcheint. Anthropocentriſch iſt und bleibt alle Wiſſenſchaft; die Wiſſenſchaft der Geſchichte, der Vorgeſchichte und der Natur. Wir ſind nun einmal Menſchen, in die menſchliche Anſchauungsform und Anſchauungsperſpective der menſchlichen Zeit hineingebannt, mit mikroſkopiſchen Augen begabt, für die ein Jahrtauſend enorm viel größer iſt als ein Augenblick. In dieſer menſchlichen Zeit leben wir, in ihr empfinden, fühlen, denken, wollen, ſtreben und handeln wir; in dieſer menſchlichen Zeit, die für uns anantaſtbare Realität beſitzt, und an deren empiriſcher Realität nur ein Narr zweifeln oder rütteln könnte, vollzieht ſich der *Gang der Geſchichte*, an dem wir theilnehmen, in den wir hineinverflochten ſind, dem wir trotz aller makrokosmiſchen und metaphyſiſchen Speculationen niemals entrinnen können, und an deſſen Geſtaltung nach Kräften mitzuarbeiten unſre Beſtimmung, Lebensaufgabe und Pflicht iſt.

II.

Vermeſſenheit wäre es, wenn der „rückwärts gewandte Prophet“ ſich in einen vorwärts gewandten Hiſtoriker umwandeln, alſo die noch ungeſchehene Zukunft vorauserzählen wollte, anſtatt die hinter uns verſchwundene Vergangenheit mit divinatoriſchem Seherblick zurückzuprophezeien. Dergleichen iſt zwar möglich in der Aſtronomie mit ihrem Januskopf, die uns, im feſten Vertrauen auf das unverbrüchliche Obwalten der Logik der Thatſachen und die Unwandelbarkeit der Naturgeſetze, künftige wie vergangene Finſterniſſe und Planetenconſtellationen mit erſtaunlicher Sicherheit rückwärts wie vorwärts prophezeien und erzählen kann; auch wohl noch, unter der gleichen Vorausſetzung, in der Phyſik und Chemie; weniger ſchon in der Botanik und Zoologie; kaum noch in der Meteorologie; garnicht mehr in der Pſychologie. Entſchieden unmöglich aber iſt es, trotz aller Analogieen, Parallelen und annähernden Regelmäßigkeiten, in der Geſchichte. Tiefere Ueberlegung ſtößt hier auf das diamantharte Problem des Determinismus und die ſchwere Antinomie zwiſchen Freiheit und Nothwendigkeit. — Iſt etwa die Weltgeſchichte ein automatiſch-mechaniſches Puppenſpiel? Manche Naturforſcher haben uns dies, in unbegrenztem Glauben an die ſchrankenloſe Alleinherrſchaft des Cauſalprincips, aber auch mit einigermaßen kurzſichtiger Nichtbeachtung gewiſſer für ihr eigenes Denken höchſt ſelbſtmörderiſcher Conſequenzen, als theoretiſches Ideal in die Luft gezeichnet. Der Laplace'ſche Weltgeiſt, ſo ſagen ſie, würde im Beſitz der Weltformel, auf Grund allwiſſender Kenntniß des gegenwärtigen Weltzuſtandes, einſchließlich die „aſtronomiſche Kenntniß“ des Zuſtandes ſämmtlicher Menſchen- und Thiergehirne, mit mathematiſcher Sicherheit den ganzen Verlauf der Geſchichte voraus- und zurückverkünden können. Der ganze Gang der Geſchichte wäre dann nichts anderes als ein verwickeltes Problem der analytiſchen Mechanik; wobei denn ſeltſamerweiſe der von eindeutiger Cauſalnothwendigkeit determinirte

Ablauf ſämmtlicher organiſchen und anorganiſchen Atombewegungen im Kopf unzähliger Menſchen von der trügeriſchen Illuſion begleitet würde, als ob Gedanken, Pläne, Abſichten, Willensacte, Entſchlüſſe, Leidenſchaften, vernünftige Ueberlegungen und andere pſychologiſche Imponderabilien, kurz irgendwelche Factoren geiſtiger Art irgendwie in den Lauf des Geſchehens activ einzugreifen und an der blind nothwendigen Mechanik der Atome irgendetwas abzuändern vermöchten. „Illuſion! Selbſttäuſchung! Selbſtbetrug!“ ruft man uns zu, „Alles überhaupt, bis zu den willkürlichen Bewegungen unſerer Arme und Beine, unſerer Augen und Sprachwerkzeuge, unſerer Nerven und Gehirnorgane hinab vollzieht ſich, wie der Lauf der Planeten, Monde und Sternſchnuppen, mit mechaniſcher Nothwendigkeit genau ſo, wie es ſich den Naturgeſetzen gemäß vollziehen *muß*; alles ſogenannte Seelenleben iſt eine ohnmächtige Begleiterſcheinung, die gewiſſen Gehirn- und Nervenproceſſen parallel geht und abhärirt.“ — Dies wäre denn der univerſelle Prädeterminismus, die mechaniſche Prädeſtination, der hiſtoriſche Fatalismus in vollendetſter und unerträglichſter Geſtalt.

Werden wir uns hierbei zu beruhigen genöthigt ſein? Wird der Hiſtoriker, der das concrete, lebendige Geſchehen erfaſſen und beſchreiben, womöglich auch pſychologiſch begreifen will, dieſem Verdict gegenüber ſeine Arbeit einzuſtellen haben? — Ich glaube vielmehr, wir werden es getroſt der Zukunft überlaſſen, ob ſich dieſes mechaniſch-determiniſtiſche Ideal nicht vielleicht ſelbſt als Illuſion erweiſen wird. Wir werden bedenken, daß auf dieſe Art unſer eigenes Denken, Erkennen, Urtheilen, Fürwahrhalten zu einem blinden Spiel rein individueller Zwangsvorſtellungen herabgeſetzt, unſere Wiſſenſchaft, ſomit auch unſere Mechanik, jeder objectiven, überindividuellen Geltung beraubt wird. Wir werden fortfahren zu glauben, daß die Menſchen *deshalb* ſo oder ſo handeln, weil ſie ſo handeln *wollen*, daß Alexander der Große mit ſeinem Heer *deshalb* nach Aſien übergeſetzt, Napoleon mit ſeiner Flotte

deshalb nach Aegypten gesegelt ist, weil die Erreichung gewisser Ziele ihre wohlerwogene Absicht war*). — Genug hiervon!

III.

Es gibt überlästig neugierige Kinderfragen von der typischen Form: „was würde wohl geschehen sein, wie würde wohl die Geschichte sich weitergestaltet haben, wenn — —"; beispielsweise wenn Napoleon auf der Brücke von Arcole gefallen wäre, oder wenn Gustav Adolf bei Lützen mit dem Leben davongekommen wäre, oder wenn Karl Martell die Schlacht bei Poitiers verloren hätte. Der Historiker zuckt hierüber lächelnd die Achseln; und doch darf man geneigt sein, derartige Kinderfragen für sehr tiefsinnig zu halten, weil sie ernstlich zu Gemüthe führen sollten, wie sehr der ganze Lauf der Geschichte durch bloßen Zufall jeden Augenblick in ganz andere Bahnen geworfen werden kann, weil hiermit jeder aprioristischen Geschichtsconstruction die Axt an die Wurzel gelegt wird.

Wäre Napoleon bei Arcole gefallen, so würde zunächst Beethoven nicht in die Lage gekommen sein, das Widmungsblatt seiner S. Eroica mit Ingrimm zu zerreißen, so hätte ferner die Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts eine völlig andere Gestalt angenommen, die wirklichen Errungenschaften der französischen Revolution würden möglicherweise verlorengegangen, das ancien régime als endgültiger Triumphator zurückgekehrt sein, unzähliges Blutvergießen wäre vielleicht erspart geblieben, und die Landkarte von Europa sähe heute ganz anders aus. Wäre Gustav Adolf bei Lützen nicht gefallen, dann wäre vermuthlich ganz Deutschland protestantisch, er selbst hätte sich zum Kaiser gekrönt und wäre zum Stifter einer pangermanischen Weltmacht geworden, der kein anderer europäischer Staat standhalten konnte. Wäre Karl Martell

*) Siehe: Psychologische Aphorismen, LXXV; — Gedanken über Natur u. Naturerkenntniß, XCIX; — Kritische Metaphysik, viertes Buch.

bei Poitiers von den Sarazenen beſiegt und getödtet worden, dann gäbe es kein feudal-hierarchiſches Mittelalter, keinen Kaiſer und keinen Pabſt, auch keinen Luther und keine Reformation; auf die „orientaliſche" und die „griechiſch-römiſche" Weltperiode wäre nicht ein „chriſtlich-germaniſches", ſondern ein „arabiſch-islamitiſches" Zeitalter gefolgt; möglicherweiſe wäre Amerika noch heute unentdeckt, die ariſche Raſſe wäre vielleicht verſchlungen, verſchwunden, abſorbirt; es gäbe keine Renaiſſance, keine moderne Cultur und Wiſſenſchaft, keine neuere Philoſophie, und insbeſondere auch keine dialektiſche Geſchichtsphiloſophie.

Und alles dieſes hängt von dem winzigen Zufall ab, ob ein Pfeil, ein Speer, eine Flintenkugel in einem beſtimmten Zeitpunkt zwei Zoll weiter nach rechts oder weiter nach links hinfliegt. Aber die Flugbahn dieſes Geſchoſſes wird nicht von einem dialektiſchen Weltgeſetz gelenkt, ſondern von blinden Geſetzen der Mechanik, denen alles Menſchengeſchick, ja die Erhaltung oder Nichterhaltung, Exiſtenz oder Nichtexiſtenz des Menſchengeſchlechts abſolut gleichgültig iſt. Das Loos ganzer Welttheile und Jahrhunderte, die Exiſtenz ganzer Culturzuſtände und Culturzeitalter hängt vom blinden Zufallsſpiel ab. — Zufall heißt das unberechenbare Zuſammentreffen zweier bisher getrennter Cauſalreihen, deren jede für ſich mit Nothwendigkeit abläuft. — Ob dahinter ein Fatum, eine Εἱμαρμένη, eine Vorſehung, ein Weltplan ſteckt, dies bleibt Sache des Glaubens, der Meinung, des Zweifels, des Wunſches, der Neigung oder der Abneigung. — Auch hiervon genug!

IV.

Fortſchritt, — Stillſtand, — Rückſchritt; drei Möglichkeiten, drei Anſichten, drei Theorieen. Die erſte erfreulich, erwünſcht und viel geglaubt; die zweite beſchämend und ſehr entmuthigend; die dritte niederſchlagend, ja vernichtend. Die Fortſchrittstheorie, in neueren Zeiten ſeit dem Jahrhundert der Aufklärung unter mancher-

lei abweichenden Formeln, Wendungen und Variationen bald als Dogma, bald als Forderung auftretend bei Voltaire, Leſſing, Herder, Kant und Hegel, dann auch bei Darwin, den Darwiniſten, den Poſitiviſten, z. B. H. Spencer, als mechaniſtiſche Evolutionstheorie, hat weitaus die Majorität für ſich. Die Rückſchrittstheorie, ſchon in der uralten Sage vom goldenen Zeitalter vorhanden, dann in der kirchlichen Lehre vom Sündenfall und verlorenen Paradies wiederkehrend, hat in J. J. Rouſſeau's berühmten Paradoxieen ihren beredtſamſten Vertreter gefunden. Die Stillſtandstheorie wird, wie bekannt, hauptſächlich, wenn auch nicht allein, durch Schopenhauer repräſentirt.

Was Rouſſeau und ſein Naturevangelium, die kategoriſche Forderung „Zurück zur Natur!" anbetrifft, ſo war er ja keineswegs unbedingter Laudator temporis acti, keineswegs bedingungsloſer Verfechter jener aus mancherlei Einzelerfahrungen entſprungenen Volksmeinung und Altväterweisheit, die ſich in den Worten des Homer ausſpricht:

παῦροι γάρ τοι παῖδες ὁμοῖοι πατρὶ πέλονται·
οἱ πλέονες κακίους, παῦροι δέ τε πατρὸς ἀρείους.
Odyss. II, 276.

Seine Theſis war dieſe, daß durch Kunſt und Wiſſenſchaft, durch wachſende Cultur und Geiſtesbildung die Menſchheit nicht beſſer, ſondern ſchlechter geworden ſei. Und dieſer Satz war pſychologiſch nur allzuſehr begreiflich bei einem Manne, der mit großdenkendem Kopf und tief und leidenſchaftlich warmfühlendem Gemüth aus einem ſchlichten Alpenland nach Paris kam, in das damalige Centrum der Civiliſation, das Centrum der Depravation; aus der Natur in die Unnatur, die Widernatur. Wenn Rouſſeau in ſeinen Preisſchriften mit zündender Beredtſamkeit und blendender Dialektik unter Berufung auf die Geſchichte der Spartaner, der Römer und anderer Nationen der erſtaunten Welt vordemonſtrirte, daß die Menſchheit zu allen Zeiten und überall um ſo beſſer, tüchtiger

und glücklicher geweſen ſei, je weniger ſie ſich von dem naiven Naturzuſtande entfernt, ſich in intellectuelle Uebercultur, in Luxus, Ueppigkeit und verſchnörkelte, naturwidrige Künſtelei verirrt habe, daß das ganze Heil und Univerſalmittel für die kranke, entartete Welt darin beſtehe, den im Lauf von Jahrhunderten aufgehäuften ſtinkenden Unrath von Naturwidrigkeiten auszurotten und den urſprünglichen Stand der Unſchuld wiederherzuſtellen, ſo bedarf dieſer weit übertriebene Satz heute keiner Widerlegung mehr. Wir haben inzwiſchen den wirklichen, wahren Naturzuſtand genau genug kennen gelernt, um zu wiſſen, daß er nicht idylliſch, ſondern barbariſch iſt, daß er der Hypotheſe von Hobbes, dem bellum omnium contra omnes, viel ähnlicher ſieht als den optimiſtiſchen Träumereien Rouſſeau's. Hier lag, wie man weiß, ſein πρῶτον ψεῦδος. Wir wiſſen ferner, daß es gegen ſeine Schlußfolgerungen zahlreiche contradictoriſche Inſtanzen gibt. Wir ſehen endlich ein, daß da, wo Rouſſeau's Behauptung, intellectueller Fortſchritt, Aufblühen der Künſte und Wiſſenſchaften ſei der Grund der Sittenverderbniß, von hiſtoriſchen Thatſachen bewährt zu werden *ſcheint*, wo, wie in der Aera des Perikles, in der Blüthezeit der römiſchen Litteratur, im glänzenden Zeitalter der Renaiſſance, *ſcheinbar* poſitive Inſtanzen gegeben ſind, vermuthlich eine Verwechslung des zeitlichen Zuſammentreffens der Umſtände mit reellem Cauſalnexus begangen worden iſt. Einer Widerlegung alſo bedarf es heute nicht. Eher wäre es rathſam, den goldnen Wahrheitskern aus Rouſſeau's Evangelium herauszuſchälen. Die große Mahnung „Rückkehr zur Natur!", als ethiſches Poſtulat hingeſtellt, hat allerdings ihren ſehr guten, beherzigenswerthen Sinn; etwa denſelben wie das „Naturae convenienter vivere! — ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν!" der Stoiker. Aber das bedeutet nicht Umkehr der Weltgeſchichte, nicht Rückkehr von der Civiliſation zum prähiſtoriſchen Zuſtand der Uncultur; ſondern es bedeutet Rückkehr von naturwidrigen Unſitten zu einer naturgemäßen, der menſchlichen Natur

wahrhaft angemeſſenen Lebensführung. Und eben dieſe kann und ſoll jederzeit vollzogen werden; heutigen Tages ebenſogut wie zur Zeit des älteſten Menſchengeſchlechts, oder zu der Zeit, als Sodom und Gomorrha in Flammen aufgiengen.

V.

Stillſtand, Stagnation, Gefeſſeltſein in Sklavenketten und Kerkermauern; Unmöglichkeit des Vorwärtskommens; unabläſſiges Streben, Schaffen, Drängen, Treiben, ohne daß je ein Schritt Boden gewonnen, je ein Stück Weges zurückgelegt wird; trotz aller Mühe und Arbeit ewiges Beharrenmüſſen auf gleichem, gleichniedrigem oder gleichhohem Niveau; keine Stufe hinauf und keine Stufe hinab; ein in der ſich drehenden Rolle raſtlos und vergeblich hinaufhüpfendes Eichhörnchen, oder ein ſchwitzender Tagelöhner, der im Tretrad der Tretmühle unabläſſig ſchreitet und weiterſchreitet und doch immer auf dem alten Flecke bleibt; — das iſt beſchämend, iſt entmuthigend. Wäre die Geſchichte der Menſchheit ſo beſchaffen, daß der Menſch in intellectueller, moraliſcher, äſthetiſcher und ſonſtiger Hinſicht immer genau derſelbe bliebe, nicht beſſer und nicht ſchlechter als am erſten Tage, daß, wie bei der entſetzlichen Gleichung $+ a - a + a - a \ldots\ldots = 0$, bei alle dem Thun und Treiben immer Nichts und wieder Nichts herauskäme, dann in der That könnte die ganze Geſchichte auch ungeſchehen bleiben. Gerade dieſe Stillſtands- und Tretmühlentheorie iſt es nun aber, die Schopenhauer zu der ſeinigen gemacht hat. Sie ergibt ſich bei ihm aus ſeiner tragelaphiſchen Combination der platoniſchen Ideenlehre mit jenem Peſſimismus, der nichts anderes iſt, als die in ein Syſtem gebrachte principielle Unzufriedenheit*). „Die Kapitel der Völkergeſchichte, ſagt er, ſind im Grunde nur durch die Namen und Jahreszahlen verſchieden:

*) Siehe die „Trilogie des Peſſimismus", weiter oben S. 235 ff.

der eigentlich weſentliche Inhalt iſt überall derſelbe." — „Die wahre Philoſophie der Geſchichte beſteht nämlich in der Einſicht, daß man, bei allen dieſen endloſen Veränderungen und ihrem Wirrwarr, doch ſtets nur dasſelbe, gleiche und unwandelbare Weſen vor ſich hat, welches heute das Selbe treibt, wie geſtern und immerdar: ſie ſoll alſo das Identiſche in allen Vorgängen, der alten wie der neuen Zeit, des Orients wie des Occidents, erkennen, und, trotz aller Verſchiedenheit der ſpeciellen Umſtände, der Koſtümes und Sitten, überall dieſelbe Menſchheit erblicken. Dies Identiſche und unter allem Wechſel Beharrende beſteht in den Grundeigenſchaften des menſchlichen Herzens und Kopfes, — vielen ſchlechten, wenigen guten. Die Deviſe der Geſchichte überhaupt müßte lauten: „Eadem sed aliter". (Welt als W. u. V. Bd. II, Kap. 38.) Hiernach wäre denn die Geſchichte das diametrale Gegentheil einer organiſch und planmäßig fortſchreitenden Entwicklung des Menſchengeſchlechts, nämlich ihrem innerſten Weſen nach ein völlig planloſes Zufallsſpiel. Sie beſtünde lediglich in einem Chaos und Quodlibet von Kriegen, Schlachten, Friedensſchlüſſen, Revolutionen, in Raub, Diebſtahl, ewigem Hin-und-her der Völker, in blutigem oder unblutigem bellum omnium contra omnes; und ob um Königskronen oder um Bauernhöfe geſtritten wird, kommt im Grunde auf Dasſelbe hinaus. Dieſelben Motive und Leidenſchaften, Habſucht, Herrſchſucht, Ländergier, Hunger und Liebe, Neid, Raufluſt und Streitſucht, oder Rachedurſt und Nothwehr, oder auch edlere Regungen, wie Vaterlandsliebe, heroiſche, uneigennützige Aufopferung für Weib und Kind, für Freunde und Stammesgenoſſen, heldenmüthiger Kampf pro aris et focis — ſie haben überall gleichmäßig gewirkt und dem Princip der Cauſalität gemäß gleiche Wirkungen hervorgebracht. Wer ſich nicht durch Aeußerlichkeiten verblenden läßt, der ſieht, daß ſich ſtets und überall unter wechſelnden Koſtümen und Benennungen dieſelbe Tragikomödie wiederholt. Ueberall, zu allen Zeiten, in allen Verhält-

niſſen bleibt der Menſch dasſelbe beklagenswerthe und zugleich verdammungswerthe Geſchöpf. Eine Verbeſſerung der Raſſe findet nicht ſtatt, und ebenſowenig eine Verſchlechterung; kein hohes Zukunftsziel hebt den Menſchen über ſein immergleiches Niveau empor; er ſchreitet raſtlos ſchwitzend fürbaß in ſeinem traurigen Tretrade*). — So malt in Schopenhauer's Kopfe ſich die Welt.

Wer an die Wahrheit von Schopenhauer's Metaphyſik glaubt, der wird wohl auch dieſe Philoſophie der Geſchichte mit in den Kauf nehmen müſſen. Der unbefangene Empiriker hingegen würde, ſelbſt wenn er nicht der Darwiniſtiſchen Theorie zugethan iſt, ſich mit der einfachen Aufforderung begnügen dürfen, man möge doch einmal den Menſchen von heute in Vergleichung bringen mit dem Menſchen der Diluvialzeit.

VI.

Inſipid wäre es, abzuleugnen oder auch nur anzweifeln zu wollen, daß das Menſchengeſchlecht im Großen und Ganzen, makroſkopiſch betrachtet, ſeit ſeiner erſten Entſtehung Fortſchritte gemacht hat, ganz gewaltige Fortſchritte; daß es ſich aus ſehr rohen, primitiven Anfängen, aus dumpfen, dunklen, thierähnlichen Urzuſtänden zu immer höheren und höheren Stufen der Vollkommenheit aufwärtsentwickelt und emporgearbeitet hat. Im Großen und Ganzen! Im Einzelnen freilich fehlt es an Rückfällen, Rückſchritten, Ent-

*) Aehnliche Aeußerungen, jedoch ohne peſſimiſtiſchen Beigeſchmack und ohne metaphyſiſchen Hintergrund, aber auch, begreiflicher Weiſe, ohne Rückſicht und Rückblick auf urgeſchichtliche und vorgeſchichtliche Zuſtände, findet man bei D. Hume; Enquiry concerning human understanding, sect. VIII, 1. — „Die Menſchen, ſagt er, bleiben ſich an allen Orten und zu allen Zeiten ſo ſehr gleich, daß uns die Geſchichte kein ganz neues oder unerhörtes Factum vorführt." — „Die Aehnlichkeit zwiſchen der Erde, dem Waſſer und überhaupt den Grundſtoffen, welche Ariſtoteles und Hippokrates unterſuchten, und denjenigen, die wir jetzt beobachten, iſt ſicherlich nicht kleiner, als die Aehnlichkeit unter den Menſchen, die Polybius und Tacitus ſchilderten, und denjenigen, die jetzt die Erde bewohnen."

artungen, Culturkataſtrophen durchaus nicht; aber die Geſammtentwicklung geht aufwärts, vorwärts, höher und höher hinauf, ſie iſt ein großer Fortbildungsproceß, ein Proceß ſteigender Vervollkommnung. Einzelne Individuen, Familien, Stämme und Völker entarten und gehen an Entartung zu Grunde; blühende, reichentfaltete Culturen ſind durch Schuld oder durch Schickſalsſchläge tragiſch verſchwunden; ſo die babyloniſche Cultur, die ägyptiſche Cultur, die altmexikaniſche Cultur, ſo die griechiſch-römiſche Cultur des klaſſiſchen Alterthums, aus deren Schutt, Staub und Aſche dann neuentſtandene Nationen, von urwüchſiger Barbarei aus mit neuem Entwicklungsanſatz beginnend, zu neuer höherer Blüthe und Geiſtesbildung emporgewachſen ſind. Nicht lückenlos, nicht continuirlich iſt der Fortſchritt; es geht dabei zu wie beim Hobeln von hartem Holz, aber der Fortſchritt iſt da. Möglicherweiſe iſt es richtig, wenn Leibnitz und nach ihm Goethe den Gang der Geſchichte mit einer Spirallinie vergleichen, die bei immer wechſelndem Auf und Ab auch in den abwärtsgehenden Windungen das Geſetz unaufhörlichen Anſteigens in ſich bewahrt. Blickt man bis auf prähiſtoriſche Urzuſtände zurück, dann, wie geſagt, iſt die Beſtreitung des Geſammtfortſchritts ungereimt. Von Feuerſteinwaffen und Pfahlbaureſten in Alpenſeen bis zu den Wunderwerken moderner Technik und Induſtrie, von der Erfindung der Pansflöte bis zur Beethoven'ſchen Symphonie, von anfänglicher Unwiſſenheit bis zur Höhe heutiger Wiſſenſchaft, von brutaler Blutrache und wilder Stammesfehde bis zu der ins Feinſte ausgearbeiteten Geſetzgebung eines wohlgeordneten Rechtsſtaats — das iſt wahrlich ein gewaltiges Stück bergauf. Wenn man das heutige Ausſehen unſeres mit Eiſenbahnnetzen und Telegraphendrähten überſponnenen Planeten mit der von Urwäldern und Sümpfen bedeckten, von wilden Thieren bevölkerten Erde vergleicht, die es vor viertauſend Jahren gab, oder den heutigen Menſchen mit dem Urmenſchen der letzten Interglacialperiode, — ſo erſtaunt man.

Wie, wo und wann auch der Menſch entſtanden ſein mag, ob nun abgeſondert von allen übrigen Thiergattungen aus ſpontanen Menſchenkeimen, durch generatio aequivoca, oder, wie ſchon Empedokles glaubte, aus untermenſchlichen Creaturen, etwa, wie Kant conjicirt hat, aus einer höheren Affenart, auf jeden Fall hat er ſich durch die in ihm liegenden Kräfte mehr und mehr vervollkommnet und emporgearbeitet über alle anderen Animalia hinaus. Ein alter Spruch ſagt: mineralia sunt, plantae sunt et vivunt, animalia sunt et vivunt et sentiunt; man könnte hinzufügen: homines sunt et vivunt et sentiunt et loquuntur. Anfangs unmündig und ſprachlos wie ein neugeborenes Kind, hat er die Sprache erfunden, ein erſtaunliches, trotz aller Theorieen über den Sprachurſprung räthſelhaft bleibendes Werk. Dann erſchienen zuerſt Prometheus, hierauf Hercules. Der Menſch lernte Feuer anzünden und Feuer benutzen, Metalle bearbeiten, und erfand Werkzeuge aller Art; ein animal instrumentificum, wie Benjamin Franklin ihn genannt hat. Im harten Kampf mit Löwen, Schlangen, Bären, Wölfen, Auerochſen und anderen Ungeheuern, durch Austrocknung von Sümpfen, Lichtung von Urwäldern, durch Zähmung von Rindern, Pferden, Schafen, Ziegen, Kameelen, durch Ackerbau und Häuſerbau machte er die Erde wohnlich; er unterwarf ſich und die Seinigen feſten Sitten und Geſetzen, gründete Dörfer, Städte und Staaten, erfand Bilderſchrift und Buchſtabenſchrift, Sternkunde, Zeitmeſſung, Muſik und andere Künſte, er entdeckte die Rechenkunſt, die Logik, die Geometrie und ſo fort bis zur heutigen Culturhöhe hinauf; ein großer Fortbildungs- und Vervollkommnungsproceß, der ja oft genug mehr oder weniger phantaſievoll und naturgetreu geſchildert worden iſt. Dieſen Geſammtfortſchritt alſo leugnen zu wollen, wäre inſipid.

Formeln und philoſophiſche Sprachwendungen für den Culturfortſchritt, der das Rückenmark der Geſchichte bilden ſoll, gibt es mancherlei. „Aufklärung, wachſende Aufklärung“ (Voltaire), oder

„Erziehung des Menſchengeſchlechts“ (Leſſing), oder „Zunehmende Humanität“ (Herder), oder „Fortſchritt im Bewußtſein der Freiheit“ (Hegel, nach Kant), oder „Sieg des Geiſtes über die Natur“ u. ſ. w. hat man es genannt; vieldeutige, bedeutungsſchwere Worte, die ihrem innerſten, tiefſten, eſoteriſchen Sinne nach theilweiſe, vielleicht auch ganz, ſich decken werden. Auf jeden Fall iſt Fortſchritt, in der hier gemeinten Bedeutung, ein teleologiſcher, Werthbegriffe, Werthunterſchiede, Werthurtheile vorausſetzender und in ſich ſchließender Begriff; gleichviel ob man ſich als Urſache des Fortſchritts einen heimlichen Weltplan, eine „Liſt der Vernunft“, oder lediglich das darwiniſtiſche „Survival of the fittest“ denkt; oder die Wirkſamkeit hervorragender Einzelperſönlichkeiten, Carlyleſcher Heroen.

VII.

Seltſam und für Manchen überraſchend iſt ſicherlich der Umſtand, daß Ranke mit ſeinem Antipoden H. Th. Buckle in einem Punkte völlig zuſammentrifft, in dem Satze nämlich, daß zwar ein intellectueller, und folgeweiſe ein techniſcher, aber nicht ein moraliſcher Fortſchritt des Menſchen anzunehmen ſei. Ranke freilich, in ſeinen vertraulichen Unterredungen mit dem König Maximilian II. von Bayern, äußert ſich ſehr vorſichtig, ja ſkeptiſch, und warnt vor übereilten Verallgemeinerungen und ſpeculativen Conſtructionen, während Buckle mit der dogmatiſchen Sicherheit eines radicalen Poſitiviſten auftritt*). „Ein unbedingter Fortſchritt, ſagt Ranke, eine höchſt entſchiedene Steigerung iſt anzunehmen, ſoweit wir die Geſchichte verfolgen können, im Bereich der materiellen Intereſſen, in welchen auch ohne eine ganz ungeheure Umwälzung ein Rückſchritt kaum wird ſtattfinden können; in moraliſcher Hinſicht aber läßt ſich der Fortſchritt nicht verfolgen.“ Dann etwas entſchiedener:

*) L. v. Ranke, Ueber die Epochen der neueren Geſchichte; Leipzig, 1888.

„In materiellen Dingen nehme ich einen Fortſchritt an, weil hier Eines aus dem Anderen hervorgeht; anders in moraliſcher Beziehung. Ich glaube, daß in jeder Generation die wirklich moraliſche Größe der in jeder anderen gleich iſt, und daß es in der moraliſchen Größe gar keine höhere Potenz gibt; wie wir denn z. B. die moraliſche Größe der alten Welt garnicht übertreffen können.“ Dann wieder behutſam zurücklenkend: „Wie geſagt, eine größere Expanſion der moraliſchen Ideen läßt ſich behaupten, aber nur in beſtimmten Kreiſen. Vom allgemein menſchlichen Standpunkt aus iſt es mir wahrſcheinlich, daß die Idee der Menſchheit, die hiſtoriſch nur in den großen Nationen repräſentirt iſt, allmählich die ganze Menſchheit umfaſſen ſollte, und dies wäre dann der innere moraliſche Fortſchritt. Die Hiſtorie opponirt ſich dieſer Anſchauung nicht, weiſt ſie aber nicht nach.“ — Das iſt ſehr behutſam geurtheilt; und zwar vom Standpunkt des Hiſtorikers aus mit Recht, da uns ja vom geſammten Menſchengeſchlecht nur ein kleiner Bruchtheil, und von der Geſammtentwicklung des Menſchengeſchlechts nur wenige Jahrtauſende einigermaßen bekannt ſind. Energiſcher, radicaler, dogmatiſcher lauten die hiermit parallellaufenden Theſen Buckle's. Streng genommen gibt es nach ihm nur einen intellectuellen, aber nicht einen moraliſchen Fortſchritt des Menſchengeſchlechts. Wiſſen und Einſicht ſind mächtig angewachſen, die moraliſchen Gefühle und Grundſätze dagegen ſind, wie er behauptet, ſeit Jahrtauſenden unverändert geblieben. Nur mittelbar, nur ſecundärer Weiſe, nur als Wirkung und Nebeneffect der Vervollkommnung des Wiſſens, der geſteigerten Intelligenz, der anwachſenden Einſicht kommt das zu Stande, was man als moraliſchen Fortſchritt anzuſehen pflegt. Die zunehmende Toleranz, das Aufhören der Ketzerverbrennungen und der Hexenproceſſe z. B., die Aufhebung der Sklaverei und Leibeigenſchaft, die Abſchaffung der Folter und dergleichen Errungenſchaften mehr haben nicht darin ihren Grund, daß die Menſchen ethiſch beſſer, wohlwollender,

barmherziger, liebevoller geworden ſind, ſondern lediglich darin, daß ſie aufgeklärter, intelligenter, einſichtsvoller, kenntnißreicher geworden ſind, daß ſie infolge geſteigerter Einſicht und Wiſſenſchaft den Wahn durchſchaut, den Aberglauben von ſich abgeſtreift haben. Alſo Vervollkommnung des Wiſſens, des Denkens, der Verſtandesbildung, der intellectuellen Cultur hat, außer dem Fortſchritt der Technik, nebenbei auch die Vervollkommnung der Sitten zur Folge; ein Satz, der, wie man ſieht, dem Paradoxon Rouſſeau's diametral entgegengeſetzt iſt.

Der Hauptgrund der Uebereinſtimmung zwiſchen Ranke und Buckle liegt darin, daß ſich das Intellectuelle im Menſchen viel leichter als das Moraliſche erkennen und conſtatiren läßt, weil es dort auf Leiſtungen, hier vorwiegend auf Motive, auf innerliche, tief verborgene Geſinnungen ankommt. Verſtand kann Niemand erheucheln, Moralität Jedermann; Scheinheiligkeit iſt weit verbreitet, Scheinintelligenz gibt es nicht. Unbeſtreitbar und unbeſtritten iſt der hiſtoriſche Geſammtfortſchritt in der Wiſſenſchaft und in der Technik. Ariſtoteles, wo er über die Sklaverei redet und dieſe für eine durchaus naturgemäße, unentbehrliche Einrichtung erklärt, thut den Ausſpruch: „wenn einmal die Werkzeuge ſich, wie die Kunſtwerke des Dädalos, von ſelbſt bewegten, von ſelbſt auf Befehl Arbeit verrichteten, wenn die Weberſchiffchen von ſelbſt webten, dann würden die Sklaven überflüſſig ſein"*). Heute im Zeitalter der Maſchinentechnik haben wir die auf Befehl ſich bewegenden Werkzeuge, und die Weberſchiffchen weben von ſelbſt. Und ſo im allgemeinen und überhaupt. Seit Jahrhunderten haben ſich Wiſſenſchaft und Technik unabläſſig vervollkommnet. Stufe für Stufe, Schicht für Schicht baut ſich der babyloniſche Thurmbau ihrer Errungenſchaften höher und höher hinauf; vor unſeren Augen ſetzt ſich dieſer Vervollkommnungsproceß mit ſichtbarer Ge-

*) Aristot. Polit. l. I, cap. 4.

ſchwindigkeit fort; Erfindung auf Erfindung, Entdeckung auf Entdeckung wird gemacht, und es iſt zweifellos, daß der gegenwärtige Zuſtand der Wiſſenſchaft und Technik nur Vorſtufe immer weiterer, ins Unabſehbare gehender Fortſchritte ſein wird. — Wie aber ſteht es mit der Frage nach dem moraliſchen Fortſchritt? Wo liegt das Kriterium, das Kennzeichen, wo ein Maaßſtab der Moralität? Die Criminalſtatiſtik kann uns kein Licht anzünden, keinen Maaßſtab in die Hand geben; ſchon darum, weil ſie noch nicht einmal hundert Jahre alt iſt. In der Religion liegt er auch nicht; ſchon darum, weil Niemand den Satz widerlegen könnte, daß es in allen Confeſſionen, unter Chriſten, unter Muhammedanern, unter Heiden wahrſcheinlich gleichviel Schurken und gleichviel Ehrenmänner gibt und gegeben hat. Bringt man freilich einen modernen civiliſirten Rechtsſtaat mit ſeiner humanen Geſetzgebung und der Fülle von Wohlfahrtseinrichtungen und Tempeln der Barmherzigkeit ex abrupto in Vergleichung mit der bis zum Cannibalismus geſteigerten Rohheit der Urzuſtände, dann allerdings wird moraliſche Vervollkommnung nicht zu leugnen ſein; aber vielleicht hat Buckle doch recht, wenn er dieſe Vervollkommnung lediglich als Frucht der intellectuellen Vervollkommnung anſieht. — Es taucht hier der Gedanke auf, daß der moraliſche Fortſchritt des Menſchengeſchlechts vielmehr ein Glaube, als ein Wiſſen, vielmehr Wunſch, Poſtulat, Imperativ, als erwieſene und erweisbare Thatſache ſei.

VIII.

Ein teleologiſcher, mithin Werthunterſchiede, Werthurtheile, Werthſchätzungen vorausſetzender und in ſich ſchließender Begriff iſt, wie geſagt, der Gedanke des Fortſchritts. Er bedeutet nicht bloße Veränderung, bloßes Weiterrücken und Fürbaßgehn, ſondern, im Gegenſatz zum Rückſchritt, ein Beſſerwerden, eine Höherentwicklung, eine „transitio a minori ad majorem perfectionem“, ein Sichannähern an irgendwelches wünſchenswerthe, werthvolle

Ziel (τέλος), an einen deutlich vorgeſtellten oder nur dunkel geahnten, vielleicht in unendlicher Ferne liegenden Zweck. Jeder natürliche Entwicklungsproceß, wie das Wachsthum einer Pflanze aus dem Samen, die Entwicklung eines Thieres aus dem Ei, oder auch die Entſtehung eines Planetenſyſtems aus formlos chaotiſchem Nebeldunſt, wird von uns teleologiſch aufgefaßt und appercipirt, inſofern und weil wir nicht umhin können, die Erreichung eines gewiſſen Typus als das Ziel und den Zweck anzuſehn, den der Proceß verwirklichen *ſoll*. Fortſchritt ſetzt ein fortſchreitendes Etwas voraus, ein im Wechſel mit ſich identiſch bleibendes Subject; er iſt nicht eine bloße Succeſſion iſolirter, ſubjectlos aufeinanderfolgender Zuſtände, ſondern Function eines beharrlichen Subſtrats. Wenn nun die Geſchichte in mancherlei prägnanten Formeln als „Zunahme der Humanität" oder „Fortſchritt im Bewußtſein der Freiheit" oder „wachſender Sieg des Geiſtes über die Natur" u. ſ. w. definirt wird, — wer oder was iſt denn hier das *fortſchreitende Subject*? — Auch bloße Inſtitutionen, wie Staat, Kirche, Religion, Verfaſſung, Geſetzgebung, oder Handwerk, Kunſt, Wiſſenſchaft u. ſ. w., können ja fortſchreiten und zurückſchreiten, ſich verbeſſern oder ſich verſchlechtern; aber nur für ein über ſie urtheilendes, werthſchätzendes Subject, und nur an einer ſie tragenden, ſie ausübenden Subſtanz. Wer oder was iſt das Subject der Geſchichte? die im hiſtoriſchen Fortſchritt begriffene Subſtanz? Iſt etwa die ganze Menſchheit eine einzige ariſtoteliſche Entelechie? Iſt die Geſchichte eine Fortſetzung der teleologiſchen Metaphyſik des Ariſtoteles auf ſittlich-geiſtigem Gebiet? — Hier liegt eine Unklarheit, vielleicht eine Subreption, eine blendende Analogie, eine Verwechſelung von Sache und Bild.

Für den extremen Nominaliſten iſt Menſchheit bloß ein Name, ein Wort, eine Collectivbezeichnung für eine Vielheit getrennt exiſtirender, ſelbſtändiger Individuen, etwa wie Flotte, oder Herde oder Armee; Menſchheit, genus humanum, iſt in ſeinen Augen

lediglich ein Nomen, ſprachliche Abbreviatur, ein kurzes Lautſymbol, um mit einem Schlag ungezählte Millionen einzelner, bis auf einen gewiſſen Grad einander ähnlicher Einzelweſen zu bezeichnen, deren jedes ſelbſtändig für ſich daiſt; und dieſe unter dem gemeinſamen Lautſymbol verſtandene Menge beharrt nicht, ſondern wechſelt unaufhörlich. Wie nur der Name eines Fluſſes identiſch bleibt, während der Fluß ſelbſt wegen der ſtrömenden Bewegung ſeiner Waſſertheile thatſächlich Moment für Moment immer wieder ein andrer und andrer iſt (Heraklit), ſo bleibt nur der Name „Menſchheit" erhalten, während der Träger dieſes Namens unaufhörlich wechſelt. In hundert Jahren iſt die heutige Menſchheit ſpurlos verſchwunden und durch eine andere Menſchheit erſetzt. Ich bin da. Die Schritte, die ich thue, thue ich; nicht aber werden ſie von meinen entfernten Vorfahren oder meinen Kindern und Kindeskindern gethan. Wo bleibt da der hiſtoriſche Fortſchritt? wo das Subject der Geſchichte? wo die „Erziehung des Menſchengeſchlechts"? Im tropiſchen, metaphoriſchen Sinne freilich darf man von Fortſchritt, Stillſtand, Rückſchritt des Menſchengeſchlechts ſprechen, wie man von Verbeſſerung oder Verſchlechterung einer Flotte, einer Armee, einer Schule, eines Standes ſprechen kann. Aber im ſtrengen, eigentlichen, ſachlichen Sinne nicht.

Auf ſolche Scrupel, die für Denjenigen, der ſich nicht mit bloßen Worten ergötzen, ſättigen und befriedigen läßt, wahrhaftig keine müßige Spielerei ſind, bleibt eine Mehrheit von Antworten möglich.

Man könnte erſtens mit naturaliſtiſcher Wendung die wohlmotivirte Behauptung aufſtellen, die Gattung Menſch ſei keineswegs bloßes Abſtractum, keineswegs blutloſes Gedankending und Ens imaginarium, keineswegs ein rein ſubjectiver durch ideelle Zuſammenfaſſung vieler ähnlicher Individuen entſtandener Collectivbegriff, ſondern vielmehr vermöge der Blutsverwandtſchaft, der

phyſiſchen Continuität der Abſtammung ein lebendiges, concretes, organiſches, den Wechſel der Generationen überdauerndes Geſammtindividuum, wie ein Baum, welcher auch, obwohl Blätterlaub, Blüthen, Früchte, Zweige und Aeſte abwerfend und durch neue erſetzend, doch immer derſelbe weiterwachſende Baum bleibt. Man dürfte ſagen: Erzeugung und Tod der Individuen verhielten ſich zum Leben der Gattung ſo, wie Ernährung und Secretion zum Leben des Individuums; die dem Grabe anheimfallenden Individuen ſeien, wie verwelkt abfallende Blätter, Secrete der Gattung, welche Gattung im Wechſel und Stoffwechſel der aufeinanderfolgenden Generationen unſterblich weiterlebt; dieſe Gattung eben ſei eine Entelechie, die ihr Ziel als Anlage in ſich trägt und aus der δύναμις in die ἐνέργεια, aus dem unentwickelten Keim in die Verwirklichung umzuwandeln die Tendenz und den Beruf hat. Dieſes große Geſammtindividuum der Gattung ſei eben das Subject des hiſtoriſchen Fortſchritts.

Man könnte ferner, wenn hiergegen das Bedenken erhoben wird, daß bei einem lebendigen Weſen das Kriterium der realen Identität in der Identität und Einheit des Bewußtſeins liegt, darauf hinweiſen, daß es in der That ein Geſammtbewußtſein der Gattung gibt. Durch Ueberlieferung vom Vater auf den Sohn, den Enkel, den Urenkel u. ſ. f., durch ununterbrochene Tradition, durch Sprache und Vernunft, weiterhin durch Schrift und Litteratur gehen Erfahrungen und Urtheile, Sitten, Geſetze, Gebräuche, Kenntniſſe, geiſtige Errungenſchaften früherer Generationen auf ſpätere Generationen lebendig über, ſo daß die Söhne und Enkel das Werk der Väter und Großväter in die Hand nehmen und weiter fortſetzen, ſich ſelbſt als Fortſetzung ihrer Vorfahren anſehn können. Hieraus geht denn, unterſtützt durch Sympathie und Pietät gegen Vorfahren, Nachkommen und Zeitgenoſſen, ein ideales, continuirlich weiterdauerndes Geſammtbewußtſein der Gattung hervor, vermöge deſſen die Menſchheit ſich als eine reale

Einheit höheren Ranges erkennt; die gegenwärtige Generation blickt auf die früheren Generationen ebenſo zurück, wie der erwachſene Mann auf ſein Jünglingsalter und ſeine Kindheit zurückblickt, indem er ſich von dieſen früheren Entwicklungsſtadien genau unterſcheidet, und doch ſie als ſeine eigenen Zuſtände, ſich ſelbſt als mit dem Subject der Vergangenheit identiſch erkennt.

Man könnte endlich mit platoniſirender Wendung als Subject des hiſtoriſchen Fortſchritts den Gattungstypus „Menſch", den Typus homo sapiens anſehn, der ſich durch die ganze Reihenfolge der nacheinanderlebenden Generationen hindurcherhält, und könnte hinzufügen, daß die Vervollkommnung, Verfeinerung, Veredlung dieſes Gattungstypus eben der „Sinn der Geſchichte", die große Aufgabe der Menſchheit, die hohe Pflicht ſei, in deren Dienſt jeder Einzelne und jede Generation ſich aufopferungsvoll zu ſtellen hat.

Wie man nun auch über die Triftigkeit ſolcher Auffaſſungen denken mag, ſoviel ſteht feſt: hiſtoriſchen Fortſchritt gibt es nur für ein werthſchätzendes, Beſſeres von Schlechterem unterſcheidendes Subject, und an einer vom Schlechteren zum Beſſeren vorwärtsſchreitenden Subſtanz. Wenn man alle dieſe Möglichkeiten verſchmäht, dann zerſchmilzt und verſchwindet der „Sinn der Geſchichte" zu Nichts. Als Object der Schwärmerei und Verehrung bliebe dann nur noch der abſtracte Begriff des Fortſchritts und Begriff der Entwicklung übrig. Dieſer Begriff aber iſt ein blutleeres, fleiſch- und knochenlos über dem hiſtoriſchen Geſchehen im Vacuum ſchwebendes Geſpenſt. Wer vermöchte ſich für dieſes abſtracte Geſpenſt zu erwärmen, zu begeiſtern? Dialektiſcher wie darwiniſtiſcher Fortſchrittsoptimismus ſind Irrthum und Selbſttäuſchung, — ein hier in Begriffsverwechslungen, dort in Hypoſtaſirung von Abſtractionen wurzelnder Wahn.

IX.

Der Werthmaaßſtab, mit dem gemeſſen die Geſchichte vorwärtsſchreitet oder zurück, iſt derſelbe wie jener Werthmaaßſtab, mit dem gemeſſen der Menſch etwas Höherſtehendes und Beſſeres iſt als das Thier. Aus rein axiologiſchem Geſichtspunkt ergibt ſich, wie anderwärts dargelegt worden iſt, folgende auf unmittelbarem Werthurtheil beruhende Stufenleiter der Werthe*). Wir halten das Leben für beſſer als den Tod, oder genauer die lebendige Natur für beſſer und höher als die lebloſe Natur; wobei die lebloſ-unorganiſche Natur als Mittel zum Zweck der Exiſtenz des Lebens der organiſchen Natur aufgefaßt wird. Wir halten an Menſchen und Thieren das Seelenleben für beſſer als das leibliche, vegetative Leben; wobei wiederum das vegetative als Mittel zum Zweck des Seelenlebens aufgefaßt wird. Wir halten den menſchlichen Geiſt für beſſer und höher als das Seelenleben der Thiere. Der Menſch ſteht unter allen Naturproducten am allerhöchſten; und zwar nicht deshalb, weil er im Kampf ums Daſein über alle Thiere den Sieg davongetragen hat, ſondern deshalb, weil ſein Geiſtes- und Gemüthsleben das höchſte, vollkommenſte, werthvollſte Phänomen in der ganzen uns bekannten Weltordnung iſt. In dieſer Hinſicht erſcheint uns, nicht aus egoiſtiſcher Selbſtüberſchätzung, ſondern nach unparteiiſchem Werthurtheil, der Menſch als Endzweck der irdiſchen Natur. Ἔχει ὁ ἄνθρωπος τὴν φύσιν ἀποτετελεσμένην, wie Ariſtoteles ſagt. Die Natur geht, wie man treffend geſagt hat, in der Erſchaffung des Menſchen über ſich hinaus und bringt etwas Uebernatürliches hervor, inſofern der Menſch, auf welche Weiſe er auch entſtanden ſein mag, vermöge ſeiner Intelligenz und ſeiner Gemüthstiefe, durch Vernunft und Liebe, die Fehler, Schwächen, Unvollkommenheiten, Mängel und Mißgriffe der Natur als Fehler erkennt und ſie

*) Siehe oben Seite 372 ff.

durch eigene Kraft zu verbeſſern, zu berichtigen, zu überwinden beſtrebt iſt. *Fortſchritt* der Geſchichte iſt daher Vervollkommnung, *Rückſchritt* der Geſchichte aber Verunvollkommnung dieſes menſchlichen Geiſtes- und Gemüthslebens, aus welchem Wiſſenſchaft, Kunſt, Sittlichkeit als höchſte Erzeugniſſe hervorgehen. Der allergrößeſte Rückſchritt der Geſchichte würde der ſein, wenn der Menſch ſeine überthieriſchen Geiſtes- und Gemüthsgaben gänzlich verlöre und auf das Niveau des Thieriſchen herabſänke. Es wäre dies der *Bankerott der Geſchichte*.

Kern und Weſen des hiſtoriſchen Fortſchritts iſt und bleibt immer die intellectuell-moraliſche Höherentwicklung des Menſchengeſchlechts, die Vervollkommnung der menſchlichen Intelligenz und Moralität. Alles Andere iſt hiermit verglichen unteordnete Nebenſache. Ob die Volkszahl, die äußere Wohlfahrt, die Macht, der Reichthum, die phyſiſche Geſundheit und Muskelſtärke, die Geſchicklichkeit, die Technik, die Beherrſchung und Ausnutzung der Naturkräfte, die Prosperität anwachſen oder nicht, iſt relativ gleichgültig. Es kommt darauf an, ob die Intelligenz und Moralität des Menſchen zunimmt, bergangeht, ſich vervollkommnet, ſich mehr und mehr ſteigert, oder nicht. Hier liegt das Kernproblem. — Wenn Ja, dann hat die Geſchichte Werth und Sinn, dann findet ein weſenhafter Fortſchritt des Menſchen ſtatt. Wenn Nein, dann verliert die Weltgeſchichte vor dem Richterſtuhl des höchſten Werthurtheils ihren Sinn und Werth, dann könnte die ganze Geſchichte auch ungeſchehn bleiben; — und zwar deshalb, weil Intelligenz und Moralität, Vernunft und Liebe das Beſte am Menſchen, ja das Beſte in der ganzen uns bekannten Weltordnung ſind, weil ſie Dasjenige ſind, wodurch der Menſch ſämmtliche übrigen Geſchöpfe und Naturſtufen an Werth übertrifft, und deſſentwegen er *mehr* als alle übrigen Creaturen dazuſein *verdient*. — Phyſiſche Geſundheit und Muskelſtärke, Technik und Maſchinenweſen, alles „Wirthſchaftliche" ſind untergeordnet, ſind

nur Mittel zum Zweck; das höhere Geiſtes- und Gemüthsleben, das Intellectuelle und Moraliſche iſt übergeordnet, iſt Selbſtzweck.

Was den dogmatiſchen Fortſchrittsoptimismus betrifft mit ſeiner vertrauensſeligen Zuverſicht, daß der Lauf des Geſchehens uns ganz von ſelbſt zum Beſſeren führen müſſe, daß wir durch irgendwelche geheimnißvolle Macht gegängelt, oder durch irgendwelche Naturfactoren und wirkende Urſachen getrieben zu immer höheren Stufen der Vollkommenheit hinaufgelangen müſſen, ſo iſt darüber Folgendes zu ſagen.

Der dialektiſche Fortſchrittsoptimismus vergöttert ein Phantom, eine geiſtige Bewegung ohne Subſtrat, ein abſtractes Entwicklungsgeſetz, durch welches Familie, Geſellſchaft, Staat, Sitte, Recht und anderes Herrliche von ſelbſt hervorgebracht werden ſoll. Angenommen nun, es gäbe wirklich ein ſolches myſtiſches, den Gang der Geſchichte wie ein Fatum prädeſtinirendes Entwicklungsgeſetz, ſo würde wiederum die Geſchichte in ein automatiſches Puppenſpiel umgewandelt und die Bedeutung der Individuen auf Null herabgeſetzt. Und was iſt denn ein ſolches Entwicklungsgeſetz an ſich? Was iſt denn der Staat ohne Bürger? die Geſellſchaft ohne Mitglieder? die Menſchheit ohne Menſchen? Ein hypoſtaſirtes Abſtractum. Auf Perſönlichkeiten kommt es an, auf Charaktere, auf lebendige, concrete Individuen, die mit Mühe und Arbeit im Dienſte des Ideals ſtehn. Und wenn man uns über die tragiſche Thatſache, daß der Gang der Weltgeſchichte unbarmherzig Millionen lebendiger, fühlender Weſen zermalmt, damit tröſten will, daß eben doch „Fortſchritt“ ſtattfinde, ſo fragt es ſich: was iſt denn dieſer abſtracte Fortſchritt nach abſtractem Entwicklungsgeſetz verglichen mit dem Jammer auch nur einer einzigen armen, elenden, gequälten Menſchenbruſt? — Iſt etwa die Weltgeſchichte ein Theaterſpiel für müßige Zuſchauer? oder iſt ſie bittrerer Ernſt und mühſelige Arbeit?

Der darwiniſtiſche Fortſchrittsoptimismus andrerſeits, der im

Vertrauen auf Kampf ums Daſein, natürliche Züchtung und „Uebrigbleiben des Paſſendſten", die Hoffnung hegt, daß die blindwirkende Natur, nachdem ſie es glücklich bis zum Menſchen gebracht hat, rein mechaniſch weiterwirkend es auch noch bis zur Heroen- und Halbgötterzüchtung bringen werde, beruht auf einer fundamentalen Begriffsverwechslung. Er vertauſcht oder verwechſelt principiell das Daſeinsfähige mit dem Daſeinswürdigen. Er müßte conſequenter Weiſe den ſiegreichen Schurken für beſſer erklären als den vernichteten Ehrenmann, die triumphirende Beſtie für beſſer als das zu Boden geworfene unterliegende Genie. Wer weiß, wer ahnt es denn, was bei rückſichtsloſem Kampf ums Daſein im großen Züchtungsſtall der Natur zu Stande kommen würde? welche Monſtra, Mondkälber und ſieggekrönte Ungethüme glorreich zum Vorſchein kommen würden? — Fortſchritt heißt der Schritt von dem, was weniger Werth hat, zu dem was höheren Werth hat. Der Urſprung der Werthe aber liegt nicht außer uns, ſondern in uns.

X.

Nur in der Gemeinſchaft wird der Menſch zum Menſchen. Nur in der Gemeinſchaft (κοινωνία), im Wechſelverkehr mit Seinesgleichen erhebt er ſich über das Thier; und der alte Satz des Ariſtoteles, daß das Ganze früher als ſeine Theile ſei, behält hier in einem gewiſſen Sinne völlig recht.

In der Gemeinſchaft wächſt der Menſch auf, nicht in der Iſolirung, in der weltverlorenen Einſamkeit. In der Gemeinſchaft kommen ſeine beſten, überthieriſchen Keime und Anlagen zur Entwicklung. Selbſt das beſtbegabte Talent, das urwüchſigſte Originalgenie würde, wenn es, als neugeborenes Kind in abſolut menſchenleerer Wüſte ausgeſetzt und dann etwa von mitleidigen Thieren herangeſäugt, ganz allein mit ſich aufwüchſe, zwar keineswegs eine Locke'ſche tabula rasa ſein, wohl aber trotz aller ſeiner

eminenten Begabung ein beklagenswerthes Halbthier, ein unentwickeltes, untermenſchliches, ſprachloſes, unmündiges Geſchöpf. Nur in der Gemeinſchaft, im Verkehr mit Seinesgleichen lernt der Menſch ſprechen. Nur in der Gemeinſchaft war überhaupt die erſte Entſtehung der Sprache möglich. Nur in der Gemeinſchaft entwickeln ſich Sitte, Moralität, Recht. Durch Umgebungseinfluß (Milieu) wird der Einzelne, auf Grund Desjenigen, was ihm durch Vererbung angeboren iſt, zu Dem, was er iſt, um hierauf ſelbſtändig weiterzuarbeiten. Sprache, Sitte, Recht, ökonomiſche und politiſche Einrichtungen und Geſetze, theoretiſche und praktiſche Kenntniſſe, religiöſe Glaubensvorſtellungen, auch allerlei Vorurtheile und abergläubiſche Idole, werden dem Individuum als ein Fertiges, ein von unzähligen Generationen allmählich errungener Beſitz entgegengebracht, beigebracht und von Kindesbeinen auf eingeflößt, eingetränkt, eingeprägt; erſt nachdem der Einzelne ſich die Errungenſchaft von Jahrtauſenden angeeignet hat, kann er ſeinen Mitlebenden als Ebenbürtiger zur Seite ſtehn. Dann aber, wenn er zur Selbſtändigkeit herangereift iſt, wird er zum Richter ſeiner Zeit, zum Kritiker der Tradition und der Vergangenheit, und wird je nach dem Grade ſeiner Spontaneität beſtrebt ſein, das von Zeitgenoſſen, Eltern und Voreltern Ueberkommene, ſoweit es ihm unzulänglich, unvollkommen und fehlerhaft erſcheint, durch Beſſeres zu erſetzen. Unter Umſtänden erhebt er ſich weit über die Durchſchnittshöhe ſeiner Zeit, wird er ein Heros und verkündigt der Welt ein neues Evangelium.

Daß Vererbung und Umgebungseinfluß zuſammengenommen das Individuum hervorbringen, iſt ein gegenwärtig weitverbreitetes Dogma, und dies mag auch in Bauſch und Bogen ganz richtig ſein; nur ſei darauf aufmerkſam gemacht, daß bei dieſer etwas rohen, ſchablonenhaften Rechnungsart weder die Spontaneität des Individuums erklärt, noch auf die transſcendentale Bedingtheit des empiriſch Gegebenen Rückſicht genommen iſt.

Ueber die Vererbung liegt ein maſſenhaftes Material ge-

ſammelt vor; beiſpielsweiſe in dem Werke von Th. Ribot*). Der Vererbung oder Erblichkeit verdanken wir ſehr viel, ungeheuer viel. Zunächſt unſren ganzen körperlich-geiſtigen Gattungstypus, unſer Menſchſein und Menſchenthum; von Menſchen wird der Menſch erzeugt, ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾶ. Sodann unſren ſpecifiſchen Stammes- und Raſſencharakter. Außerdem eine Menge leiblicher und geiſtiger Familieneigenſchaften, von dem Temperament, der Gemüthsart, den intellectuellen Naturanlagen an bis zu den Geſichtszügen hinab. Dem Umgebungseinfluß verdanken wir ebenfalls ungemein viel: unſere Mutterſprache, unſre Kenntniſſe, mit einem Wort die ganze Culturſtufe unſrer Zeit. Was bliebe denn wohl übrig, wenn man alles von den Vorfahren Ererbte, alles durch Umgebungseinfluß Erlernte in Abzug brächte?

Vom Vater hab' ich die Statur,
Des Lebens ernſtes Führen,
Vom Mütterchen die Frohnatur
Und Luſt zu fabuliren.
— — — — — — — —
— — — — — — — —
Sind nun die Elemente nicht
Aus dem Complex zu trennen,
Was iſt denn an dem ganzen Wicht
Original zu nennen?

Goethe.

Gewiß trifft das in hohem Grade zu. Indeſſen man vergeſſe nicht, auch die Kehrſeite der Münze anzuſehn. Ohne das Individuum, ohne den einzelnen Menſchen, der eben die unbegriffene Fähigkeit menſchliche Kinder zu erzeugen und zu gebären beſitzt, gäbe es keine Vererbung des Menſchenthums. Ohne den einzelnen Menſchen, der eben ein Menſch und kein Stein iſt, wäre aller Umgebungseinfluß ohnmächtig, nichtig und wirkungslos. Man ſieht ſich vor den ſcheinbaren Cirkel geſtellt: Der Menſch iſt

*) Th. Ribot „Die Erblichkeit", deutſch von Hotzen, Leipzig, 1876; — conf. O. Lorenz „Lehrbuch der Genealogie", 1898.

ein Erzeugniß der Geſchichte; die Geſchichte aber iſt ein Erzeugniß des Menſchen. — Wie kommen wir aus dieſem Scheincirkel heraus?

Was die Erblichkeit betrifft, ſo erkläre man uns erſt, wenn man überhaupt erklären will, eben dieſes nicht minder räthſelhafte als alltägliche Phänomen der Erblichkeit; ein unabweisbares Verſtandesdeſiderium, welches ſolange unerfüllt bleiben wird, bis es einmal gelungen iſt, die Urzeugung oder Menſchwerdung des erſten Menſchen ſammt ſeiner unbegriffenen Zeugungs- und Fortpflanzungsfähigkeit zu begreifen, ſie cauſal zu deduciren, ſie aus der geſetzmäßigen Wirkſamkeit phyſikaliſcher, chemiſcher und ſonſtiger elementarer Grundkräfte der Natur zu verſtehn.

Was den Umgebungseinfluß betrifft, ſo hüte man ſich vor der Ueberſchätzung des Milieus. — Aus Individuen ſetzt ſich die Gemeinſchaft zuſammen; ſie würde ohne Individuen ein Wald ohne Bäume, ein Unding ſein. Jeder kleine oder große Fortſchritt der Menſchheit geht von Einzelnen, von Individuen aus. Jeder Einzelne hat ſchließlich Etwas, was er von Niemand hat und was Niemand außer ihm hat. Weſentliche, große, epochemachende Fortſchritte rühren von hervorragenden Individuen, von großen Männern, von Genies her, von Heroen, wie ſie Carlyle genannt hat, von Helden des Geiſtes oder der That. Was ſich über den Durchſchnittstypus weit erhebt, das geht aus einer Art von generatio aequivoca hervor. Große Geſetzgeber, Propheten, Weiſe, Religionsſtifter, große Denker, Dichter, Künſtler, Entdecker und Erfinder, große Perſönlichkeiten und Charaktere, Männer von ungewöhnlicher Geiſtesgröße, Verſtandeskraft, Willensenergie und Gemüthstiefe, — ſie ſind es, denen, falls die große Menge ſofort bereitwillig folgt oder falls ihr Evangelium nach langem Kampf „den Widerſtand der ſtumpfen Welt beſiegt", die Höherbildung, Höherentwicklung, Vervollkommnung, Veredlung der Gattung homo sapiens zu verdanken iſt.

XI.

Fünf Jahrtauſende der Geſchichte der Menſchheit ſind es, die uns im hiſtoriſchen Sinne zugänglich und als Thatſache bekannt ſind. Vierzig Jahrhunderte blicken von der Höhe der Pyramiden, die einſt ſchon Herodot als altersgraue Weltwunder angeſtaunt hat, auf uns herab. Sechsundzwanzig Dynaſtieen haben nacheinander in Aegypten regirt bis zur Eroberung des Landes durch die Perſer hin. Die Ruinen von Babylon werden heute aus viertauſendjährigem Schutt ausgeſcharrt. Während die uralte Cultur der Brahmanen am Indus und Ganges ſowie die ebenſo alte Cultur der Chineſen, ganz getrennt und abſeits von unſerer Culturſphäre entſtanden, bis in die lebendige Gegenwart herein weiterlebt, haben bei uns im Abendland die Griechen den unvergänglichen Grund aller höheren geiſtigen, künſtleriſchen, wiſſenſchaftlichen Bildung gelegt, haben die Römer mit ihrem tauſendjährigen Weltreich den orbis terrarum, die Länder um das mittelländiſche Meer herum, civiliſirt. Aus dem Staub des Römerreichs ſind die germaniſchen, die romaniſchen, dann auch die ſlaviſchen Nationen hervorgewachſen, haben die Mongolen zurückgewieſen, haben die Weltmacht der Araber abgewehrt, eingedämmt, beſiegt, um ſich auf dem Boden der griechiſch-römiſchen Bildung durch eigene Kraft und Geiſtesmacht zur heutigen Culturhöhe emporzuarbeiten und ihrerſeits die Welt zu erobern. Europa, das Gehirn der neueren Zeit, hat ſeit vierhundert Jahren ſeine Fangarme polypenhaft um den ganzen Erdball geſchlungen und iſt damit beſchäftigt, alle übrigen Theile des Menſchengeſchlechts aufzuſaugen, zu aſſimiliren, zu cultiviren.

Der unermeßliche concrete Stoff dieſer fünf Jahrtauſende menſchlicher Entwicklung iſt Gegenſtand der *Geſchichte*. Politik, Religion, Sprache, Litteratur, Kunſt, Wiſſenſchaft, Recht, geſellſchaftliche und ökonomiſche Zuſtände, — alles Menſchliche hat ſie in ſeiner Entwicklung zu verfolgen. Selbſt ein mathematiſches

Lehrbuch, ſagt Carlyle, iſt ein hiſtoriſches Document. Aber wenn Geſchichtsforſchung hier vor einer unerſchöpflichen, niemals völlig lösbaren Aufgabe ſteht, wenn die Geſchichte, wie Ranke und vor ihm Goethe bemerkt hat, alle zehn Jahre umgeſchrieben werden muß, ſo bleibt es doch möglich, ſich über den Sinn der Geſchichte eine beſtimmte philoſophiſche Ueberzeugung zu verſchaffen.

XII.

Hiſtorie und Theorie ſtehen als zwei grundverſchiedene Arten der intellectuellen Auffaſſung in einem principiellen Gegenſatz, der in der ſubjectiven Organiſation unſeres Erkenntnißvermögens begründet liegt; ſie gehen aus zwei verſchiedenen Geiſtesbedürfniſſen hervor; daher denn ſchon Bacon in ſeiner großen Encyklopädie dieſem Gegenſatz entſprechend die Geſammtheit der Wiſſenſchaften in zwei Hauptgruppen eingetheilt hat. Die Geſchichte berichtet und erzählt, die Theorie deducirt und erklärt; die Geſchichte verfolgt den zeitlichen Ablauf des Geſchehens und will die Vergangenheit wiedervergegenwärtigen, die Theorie faßt die concreten Thatſachen als Specialfälle allgemeiner Regeln auf und will das Specielle als Folge des Allgemeingültigen verſtehn. Object der Geſchichte ſind individuelle Ereigniſſe, Dinge, Zuſtände, Begebenheiten; ſie handelt von Dem, was nur einmal in der Zeit und nur an einer Stelle des Raumes dageweſen iſt und ſich zugetragen hat, was ſich nie und nirgends genau ebenſo wiederholt. Object der Theorie iſt die im Wechſel dauernd herrſchende, im Lauf des Geſchehens conſtantbleibende Geſetzlichkeit; ſie redet von Dem, was jederzeit und allerorten beim Eintritt beſtimmter Bedingungen erfolgt und geſchieht, was alſo, an keinen Ort und keinen Zeitpunkt gebunden, ſich unzählige Male wiederholen kann. Geſchichte im allerweiteſten, umfaſſendſten, hyperboliſchen Sinn verſtanden, würde den ganzen Weltlauf und Weltproceß ſo, wie er thatſächlich ſtattgefunden hat, in Gedanken reconſtruiren und feſthalten; Theorie, wofern ſie über-

haupt allſeitig vollendbar wäre, würde in der Lage ſein uns zu zeigen, daß und weshalb jener ganze Weltproceß aus beſtimmten Gründen und Urſachen gerade ſo ausfallen mußte, wie er ſich thatſächlich vollzogen hat. Aber Beides überſteigt um ein Enormes die menſchliche Leiſtungsfähigkeit und Geiſteskraft; Beides bliebe Vorrecht einer wirklich allwiſſenden, allesdurchſchauenden Intelligenz. Natürlich umfaßt unſere Geſchichte, ſelbſt wenn ſie ſich in üblicher Weiſe auf die Entwicklung des Menſchengeſchlechts auf Erden beſchränkt, nur einen geringen Bruchtheil Desjenigen, was wirklich geſchehen iſt; natürlich reicht unſere Theorie, von der Mathematik und Aſtronomie an bis zur Biologie, Phyſiologie und Pſychologie herab, nicht im Entfernteſten an die unendliche Fülle und Mannigfaltigkeit der hiſtoriſchen Einzelnheiten heran. Sieht man von allen ins Unendliche hinausſchweifenden Hyperbeln ab, läßt man außerdem das ewige Problem der Willensfreiheit ganz unangerührt, ſo wird man zu dem Eingeſtändniß genöthigt ſein, daß niemals der Zeitpunkt eintreten wird, wo der Zwiſchenraum zwiſchen Hiſtorie und Theorie gänzlich verſchwunden iſt.

Beide Theile ſind zu wechſelſeitiger Unterſchätzung und einſeitiger Selbſtüberſchätzung geneigt; beide ignoriren dabei die Achillesferſe an ihrem eignen Leib. Sie vergeſſen zuweilen, daß es eine hiſtoriſche Bedingtheit der Theorie und eine theoretiſche Bedingtheit der Geſchichte gibt.

Der Hiſtoriker ſieht Alles im Fluſſe des Geſchehens; er weiß es, daß nicht nur Staaten, Reiche, Verfaſſungen, politiſche Inſtitutionen, ſondern auch wiſſenſchaftliche Lehrſätze, Syſteme, Theorieen, Gedankengebäude dem Werden, dem Wechſel von Entſtehung und Untergang unterworfen ſind. Er iſt jeder abgeſchloſſenen, ſelbſtgenügſamen, ſich für fertig haltenden Theorie gegenüber zur Skepſis geneigt. Er hält ſeinen hiſtoriſchen Standpunkt für den überlegenen, höherſtehenden; nicht allein darum, weil ſein Gegenſtand, nämlich die geiſtig-ſittliche Entwicklung des Menſchengeſchlechts,

zweifellos das für Menſchen Intereſſanteſte iſt, ſondern auch darum, weil dieſe Entwicklung unter anderem auch den Wechſel menſchlicher Theorieen in ſich begreift. Aber er überſieht hierbei, daß der innere logiſche Zuſammenhang und Erkenntnißwerth einer Theorie etwas von ihrer hiſtoriſchen Entſtehungsweiſe vollkommen Unabhängiges, toto genere Verſchiedenes iſt. Er überſieht, daß es Theorieen gibt, die, aus dem Wechſel des hiſtoriſchen Geſchehens heraustretend, als ewige, unerſchütterliche Wahrheiten für immer feſtſtehen; beiſpielsweiſe die Geometrie, die Arithmetik, die Syllogiſtik des Ariſtoteles und Galilei's Phoronomie. Er überſieht oder vergißt endlich zuweilen, daß ohne gewiſſe Theorieen und theoretiſche Grundvorausſetzungen, beiſpielsweiſe ohne Vorausſetzung allgemeiner Gültigkeit des Princips der Cauſalität, des Satzes der Identität, oder ohne Vorausſetzung einer conſtant bleibenden Naturordnung ſeine eigene Geiſtesarbeit, die Geſchichtsforſchung und Geſchichtsſchreibung, unmöglich ſein würde.

Der Theoretiker auf der anderen Seite, dem es gelungen iſt den inneren geſetzlichen Zuſammenhang einer engeren oder weiteren Sphäre des Seins und Geſchehens zu erkennen, hält leicht die hiſtoriſche Erforſchung der Vergangenheit und hiſtoriſche Erzählung des Geſchehenen für eine bloße Oberflächenarbeit. Er fordert und wünſcht ſtattdeſſen ſtillſchweigend oder ausdrücklich die Entdeckung der Geſetze, aus deren Herrſchaft und Gültigkeit der zeitliche Strom der geſchichtlich aufeinanderfolgenden Zuſtände und Begebenheiten hervorgeht. Auch er überſieht und ignorirt hierbei mehrere Umſtände. Die Mehrzahl unſerer Theorieen beruht nicht auf Axiomen, ſondern auf Hypotheſen; die meiſten Hypotheſen ſind fraglich; die meiſten Theorieen ſind daher in langſamer oder ſchneller Umbildung begriffen; oft genug wird eine allgemein fürwahrgehaltene Theorie plötzlich umgeſtoßen und durch eine ganz neue erſetzt. Jeder Theoretiker muß von der Vergangenheit lernen, um für die Zukunft aufzubauen. Und wenn man eine Theorie der geſchichtlichen

Entwicklung des Menſchengeſchlechts verlangt, ſo ſollte man ſich daran erinnern, daß ſelbſt die Entwicklung eines einzelnen organiſchen Individuums ein ungelöſtes Problem, eine theoretiſch unerklärte, vielleicht nie völlig erklärbare Thatſache bleibt *).

Uebrigens vermiſchen ſich, wie der Sachkundige weiß, in der Gedankenarbeit der Wiſſenſchaft aufs Mannigfaltigſte das theoretiſche Element mit dem hiſtoriſchen Element, wobei je nach der Natur des Gegenſtandes bald dieſes bald jenes Element im Uebergewicht iſt. In der vorſtehenden Antitheſe ſind abſichtlich zwei ideale Grenzfälle mit abſtracter Einſeitigkeit einander gegenübergeſtellt, um zu zeigen, wie ſehr beide Theile aufeinander angewieſen ſind, wie ſehr ſie ſich gegenſeitig ergänzen müſſen, wie unangebracht ein Streit darüber ſein würde, ob der Hiſtorie oder der Theorie der Vorrang gebührt.

Es iſt kein gewaltſamer Einbruch, keine rechtswidrige Invaſion, wenn die Theorie bald hier bald dort in die Geſchichte eingreift, wenn eine Theorie irgendwelches hiſtoriſchen Geſchehens unternommen und aufgeſtellt wird; aber ſie beſchränkt ſich immer auf engere oder weitere Allgemeinheiten und reicht niemals an das concret Individuelle heran, das den eigentlichen Inhalt der Geſchichte ausmacht.

Es iſt ebenſowenig eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, eine Competenzüberſchreitung, wenn die Geſchichte in die Theorie eingreift, wenn ſie von der zeitlichen Entſtehung, vom hiſtoriſchen Schickſal theoretiſcher Lehrſätze und Lehrgebäude ſpricht; aber dieſe Erzählung deckt ſich nicht mit dem inneren Weſen, mit dem logiſchen Zuſammenhang, mit dem zeitloſen Erkenntnißwerth einer Theorie.

*) Man vergleiche mit dieſen Betrachtungen meine „Klimax der Theorieen“ (Straßburg, 1884), zunächſt den Anfang des erſten Kapitels; — ferner W. Windelband, Geſchichte und Naturwiſſenſchaft (Straßburg, 1894); woran ſich H. Rickert's Buch „Die Grenzen der naturwiſſenſchaftlichen Begriffsbildung“ (1902) geſchloſſen hat.

Hiſtoriſche Theorieen, theoretiſche Erklärungen hiſtoriſchen Geſchehens gibt es ſehr viel; ſo beiſpielsweiſe die politiſchen und nationalökonomiſchen Theorieen alter und neuer Zeit, die Theorieen des Urſprungs und der Organiſation der Geſellſchaft, von Ariſtoteles an bis auf Hobbes, Montesquieu, Rouſſeau, Adam Smith u. ſ. w. Auch das ziemlich willkürliche Dogma der ſogenannten „materialiſtiſchen Geſchichtsauffaſſung“ und die mehr als fraglichen ſchematiſchen Geſchichtsconſtructionen A. Comte's und H. Spencer's gehören hierher.

Schließlich aber handelt die Geſchichte vom Einmaligen, Niewiederkehrenden, Individuellen, gleichviel ob dieſes Individuelle in Einzelmenſchen, oder in individuellen Staaten, Verfaſſungen, Rechtsſyſtemen, Geſetzgebungen, Geſellſchaftszuſtänden, Kriegen, Revolutionen, Friedensſchlüſſen beſteht; und dieſes Individuelle wird von keiner Theorie erſchöpft. Und ſchließlich gibt es Theorieen, denen alle Geſchichtsforſchung und Geſchichtsſchreibung bewußter oder unbewußter Weiſe ſubordinirt iſt; ſo vor allen Dingen und zuoberſt die Logik.

XIII.

Woher? und Wohin? — das ſind die beiden Arme am Wegweiſer wie der Lebensphiloſophie ſo auch der Geſchichtsphiloſophie; die ſichtbaren Arme nämlich, außer denen es freilich auch noch ein paar unſichtbare Arme gibt. Wenn man ihrer Weiſung folgen will, ſo darf nie vergeſſen werden, daß weder der Weg nach vorn noch der Weg zurück in ein Traum- und Zauberland, ein goldnes Zeitalter und überirdiſches Paradies hinführen kann, daß jede noch ſo weit entlegene Vergangenheit einmal ebenſo wirkliche, proſaiſche, handgreifliche Gegenwart geweſen iſt, jede noch ſo fernliegende Zukunft einmal ebenſo wirkliche, proſaiſche, handgreifliche Gegenwart ſein wird, wie die Gegenwart, in der wir gerade jetzt leben. Phantaſieträume muß man den Dichtern und Schwärmern über-

lassen. Aber ein wesentlicher Unterschied bleibt doch zwischen dem Woher und dem Wohin. Das Woher deutet auf prähistorische Urzustände zurück, von denen es, trotz aller Verschiedenheit der über ihren speciellen Charakter aufgestellten Hypothesen, feststeht, daß sie viel unvollkommener und niedriger gewesen sind als der heutige Zustand des Menschengeschlechts. Das Wohin dagegen deutet auf Zustände hinaus, die viel vollkommener sein *können* als die heutige Gegenwart; und ob das wirklich der Fall sein wird, dies liegt zum Theil in unserem Ermessen, in unsrer Gewalt. Jenes Woher, die unwiederbringlich hinter uns liegende Vergangenheit, hat, da sich das Geschehene nicht rückgängig machen läßt, unmittelbar nur theoretische Bedeutung für uns; höchstens mittelbar, sofern man aus der Geschichte manche gute Lehren ziehen kann, gewinnt es auch einen praktischen Werth. Anders mit dem Wohin. Da die noch ungeschehen als ein Geheimniß vor uns liegende Zukunft zum guten Theil von menschlichen Absichten, Zwecken, Entschlüssen, Handlungen, Zielen und Idealen abhängt und bestimmt wird, so wendet es sich nicht bloß an den begreifenden, reconstruirenden, berechnenden Verstand, sondern vorwiegend an den *Willen*, hat daher zwar ebenfalls theoretische, vorwiegend aber *praktische* Bedeutung. Das „Wohin?" bedeutet nicht bloß „was *wird* geschehen?", sondern vielmehr noch „was *soll* geschehen?" — Der Wegweiser in die Zukunft ist nicht Prophezeiung, sondern Forderung, nicht apokalyptische Vision, sondern Zielsetzung, nicht Futurum, sondern Imperativ*). Setzen wir voraus, daß die gegenwärtige Welt- und Naturordnung unabänderlich weiterbestehen wird, setzen wir aber außerdem voraus, daß die Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen, wenn nicht ins Unbegrenzte, so doch ins Unbegrenzbare geht, so handelt es sich,

*) Es sei hier verwiesen auf die kleine, aber sehr gehaltvolle Schrift von H. Siebeck „Ueber die Lehre vom genetischen Fortschritt der Menschheit", Gießen 1892.

da die Menſchheit ſich nach ſehr verſchiedenen Seiten hin weiterentwickeln kann, um ein Werthurtheil, um die Auswahl eines Ziels, einer Richtung, einer regulativen Maxime, eines Leitſterns. Es fragt ſich, welches Ideal zum Leitſtern κατ' ἐξοχήν erwählt zu werden verdient. Iſt es etwa Steigerung des materiellen Genuſſes, Vervollkommnung der Technik, Ausbreitung des Regnum Hominis, Zunahme der ökonomiſchen Prosperität, des Reichthums, der Macht, der phyſiſchen Muskelkraft, des „wealth of nations", wachſende Ausbeutung der organiſchen und unorganiſchen Natur? Iſt es Verfeinerung der Sitten und Gebräuche, Vervollkommnung der politiſchen und ſocialen Zuſtände, der juriſtiſchen Geſetzgebung, Zunahme der intellectuellen und äſthetiſchen Bildung, unaufhörliches Wachsthum, Vertiefung und Verſchärfung der Wiſſenſchaft? — Wenn man für das Schwerbeſtimmbare eine kurze beſtimmte Formel ſucht, ſo könnte zunächſt Herders prägnante Formel „Zunahme der Humanität" angenommen werden. Alſo: Zunehmende Ueberwindung der thieriſchen, wachſendes Erſtarken der überthieriſchen Anlagen in uns. Fortſchreitende Vervollkommnung der intellectuellen, moraliſchen, äſthetiſchen Kräfte des Menſchen, deren geborene Diener und Hülfsmittel, nicht aber Herren und Zwecke die phyſiſche Lebenskraft und phyſiſche Geſundheit ſind. Es ſind gewiſſe höhere, ſpecifiſch menſchliche Geiſtes- und Gemüthskräfte, vermöge welcher der Menſch etwas Beſſeres iſt als das Thier. Wenn bei ſteigender Ueberwindung des Thieriſchen in uns jene höheren Kräfte ſich mehr und mehr vervollkommnen, ſo wird eine Vervollkommnung der Leiſtungen, alſo der Sitten, Gebräuche, Geſetze u. ſ. w. eine Folge hiervon ſein. Die materielle Cultur aber, alſo Technik, Regnum Hominis, Ausbeutung und Benutzung der Natur, Verbeſſerung der wirthſchaftlichen Verhältniſſe, Wachsthum der Macht, des Reichthums u. ſ. f. hat, ebenſo wie phyſiſche Lebenskraft und Geſundheit, vor dem Richterſtuhl des höchſten Werthurtheils nur inſofern Werth, als ſie der idealen

Cultur, alſo dem Fortſchrittt der höheren Geiſtes- und Gemüthskräfte, nicht ſchädlich, ſondern förderlich iſt. In dieſer Richtung liegt das Ziel und der Leitſtern.

Kant hat in der Kritik der Urtheilskraft und einigen anderen Schriften, unter ausdrücklicher wohlmotivirter Verwerfung der eudämoniſtiſchen Geſchichtsphiloſophie, ſeine Meinung dahin formulirt, daß der „Sinn der Geſchichte" in dem „moraliſchen Fortſchritt" der Menſchheit zu ſuchen ſei*). Wir können im Geiſt unſerer ethiſchen und allgemein praktiſchen Werthbetrachtungen das Zukunftspoſtulat etwas genauer formuliren. Wenn man ſich an die von uns entworfene natürliche Werthſcala erinnert, an Das, was über den eigentlichen Vorzug des Menſchen vor dem Thier, über das Ideal der Menſchheit, über den wahren Sinn der platoniſchen „ὁμοίωσις τῷ θεῷ" geſagt worden iſt, und wenn man allen dieſen Betrachtungen ſeine Zuſtimmung gibt, ſo wird man wohl auch dem kühnen, weitgreifenden Satze zuſtimmen, der Sinn der Geſchichte, die hiſtoriſche Aufgabe des Menſchengeſchlechts ſei wachſende Annäherung an die Idee abſoluter Liebe und Vernunft. — Vernunft und Liebe, ſo ſagten wir, ſind das Beſte, was wir kennen. Vernunft und Liebe ſind es, durch die Licht und Heil in dieſe zweifelhaft dämmernde Welt hereinkommt, während durch ihr Gegentheil, Unvernunft und Haß, Wirrwarr und Unheil hervorgebracht wird. Wenn Alles, was Vernunft und Liebe iſt, ſpurlos aus dieſer Welt ausgetilgt würde und verſchwände, was bliebe dann? was wäre dann die Welt werth? Ein finſtres Chaos ſich bekämpfender thieriſcher und unterthieriſcher Mächte bliebe dann; das Beſte wäre erloſchen, verſchwunden; Werth hätte dann die Welt nur noch inſofern, als etwa noch Hoffnung beſtünde,

*) Daß Kants hierauf bezügliche Anſichten im Lauf einiger Jahrzehnte manche Schwankungen durchgemacht haben, wird kaum beſtreitbar ſein. Auch der conſequenteſte Philoſoph erlebt ſolche Schwankungen an ſich. — Vgl. F. Medicus, Kants Philoſophie der Geſchichte, Berlin, 1902.

daß aus ihrem Schooß von Neuem Vernunft und Liebe hervortauchen könnten. Was uns an den Thieren anzieht, uns mit ihnen ſympathiſch verknüpft, iſt Dieſes, daß uns aus ihren Blicken, aus ihrem Leben und Treiben ſchon die Spur und die noch unentwickelte Anlage zur Vernunft und Liebe entgegenleuchtet. Was den Menſchen zum höchſten Geſchöpf der Erde macht, ihn über alle Thiere erhebt, iſt Dies, daß in ihm, neben vielem Häßlichen, Schlechten, Verwerflichen, Vernunft und Liebe zur bewußten Entfaltung kommen, durch die er die Fehler und Unvollkommenheiten als ſolche erkennt und ſie zu verbeſſern, zu heilen, zu überwinden ſich angetrieben fühlt. Was als Aufgabe, als Lebenszweck der Menſchheit betrachtet werden muß, iſt die zunehmende Ueberwindung des Unvernünftigen und Liebloſen, die wachſende Annäherung an die hohe, überirdiſche Idee abſoluter Liebe und Vernunft.

Wirft man gegen dieſe idealiſtiſche Auffaſſung ein, daß ſie zu transſcendent ſei, daß ſie Unerreichbares verlange, ſo lautet die Antwort: ähnlich verhält es ſich mit jeder Idee, jedem Ideal; ohne Ideen und Ideale aber ſinkt die Menſchheit zum Thieriſchen herab. Allerdings ſind wir ſehr weit von jenem Ideal entfernt; Laſter, Thorheit, Verderbtheit, Bosheit ſind maſſenhaft vorhanden, und nur der verblendete Optimiſt ahnt es wohl kaum, wieviele Beſtien in Menſchengeſtalt unter uns herumwandeln; aber die Zukunft liegt noch ungeſchehen vor uns, und die Ewigkeit iſt lang.

Völker, Staaten, Stämme, welterobernde Nationen ſind gealtert und aus der Geſchichte verſchwunden. Ob auch die Menſchheit im Ganzen altert und gealtert iſt, darüber läßt ſich ſtreiten. Hegel hat geſagt, die orientaliſche Welt ſei das Knabenalter, die griechiſche das Jünglingsalter, die römiſche das Mannesalter, die germaniſche das Greiſenalter der Geſchichte zu nennen. Aber ſoviel iſt ſicher, daß die Menſchheit bis jetzt noch nicht bis zur lebensmüden Altersſchwäche gealtert iſt. Manche halten ſie ſogar trotz der Jahrtauſende ihrer bisherigen Entwicklung für noch ſehr jung.

Entwicklungsfähig iſt und bleibt ſie. Man kann vorausſetzen und glauben, daß die Vervollkommnungsfähigkeit des Menſchen ins Unbegrenzbare geht; denn wer könnte ihr beſtimmte Grenzen ziehn? An dieſe Grundidee aber knüpft ſich das Endpoſtulat. Die Geſchichte ſoll ſein: ein Stufengang von unten nach oben, Heranbildung, Höherentwicklung, Veredlung des Menſchlichen, des Beſten, des Höchſten im Menſchen und in der uns bekannten Weltordnung bis zu ſeinem natürlichen Maximum hinauf. Das Beſte am Menſchen, das Beſte in der Welt, alſo Vernunft und Liebe, ſoll immer höher und höher ausgebildet, das ihm Widerſprechende mehr und mehr unterdrückt, überwunden, ausgerottet werden. Das iſt die Aufgabe, der Lebensberuf und Lebenszweck der Gattung Menſch. Endgültiger Triumph der Vernunft und Liebe über Unvernunft und Haß, die das radicale Böſe ſind, muß der Leitſtern ſein, das Endziel, auf das die Geſchichte unſerer Gattung hinzuarbeiten hat.

XIV.

Die Denkmäler des Dſchingiskhan auf hundert Schlachtfeldern waren aus lauter Schädeln aufgethürmt, aus unzähligen Menſchenſchädeln. Und woraus beſtehen die Denkmäler Caeſars, Attilas, Napoleons? Schließlich doch, auf Umwegen, aus demſelben Stoff. Denn ob nun in Stein oder in Bronze gebildet, oder durch Aufhäufung von großen und kleinen Erdhügeln hergeſtellt, ſchließlich ſind ſie doch alle auf zahlloſen Menſchenſchädeln erbaut, durch zahlloſe Menſchenſchädel erkauft. Krieg bleibt Krieg, Maſſenvernichtung bleibt Maſſenvernichtung, gleichviel ob der Krieg im Namen der Barbarei oder im Namen der Civiliſation, aus blinder Herrſchgier, perſönlicher Ehrſucht oder aus edleren Motiven geführt wird. Muß dies immer ſo ſein? muß es in alle Zukunft ſo bleiben? Iſt dies der Menſchheit würdig? —

Als ſelbſtleuchtendes, ſelbſtverſtändliches Ideal ſteht vor uns am fernen Horizont die ireniſche Idee des ewigen Weltfriedens,

des allgemeinen Völkerfriedens. Man müßte geiſtesblind und gemüthsblind ſein, um es nicht zu erblicken. Alſo Niederlegung der Waffen, allgemeine Abrüſtung, Abſchaffung der Kriege, Verſtändigung und Verbrüderung der Nationen, Vereinigung zunächſt aller Culturvölker zu einem Weltſtaat oder kosmopolitiſchen Staatenbund, der ſich dann als einzig vernünftiger und einzig wünſchenswerther Endzuſtand mit der Cultur gleichzeitig auf die noch nicht cultivirten Beſtandtheile des Menſchengeſchlechts ausbreiten und übertragen würde; das diametrale Gegentheil des rohen, urwüchſigen, brutalen Kampfes Aller gegen Alle; Einſetzung eines oberſten Schiedsgerichts, von dem alle Streitigkeiten unter den Nationen der Erde friedlich zu entſcheiden wären und ein etwa mit Friedensbruch drohendes Volk ebenſo zu behandeln ſein würde, wie im Einzelſtaat der den Frieden ſtörende Einzelmenſch, der Dieb, der Mörder, der Verbrecher behandelt wird; — iſt nicht dieſes ireniſche Ideal das jedem Wohldenkenden unvermeidlich vorſchwebende Ziel, auf welches die moraliſche und politiſche Culturentwicklung des Menſchengeſchlechts hinarbeiten ſoll und muß? welches früher oder ſpäter erreicht werden wird? Denn ſogut es möglich geweſen iſt, viele egoiſtiſche Individuen zur friedlichen, friedenbehütenden Einheit des Staatsweſens zuſammenzubringen, ſogut wird doch wohl auch die Vereinigung vieler egoiſtiſcher Nationen zur umfaſſenderen Einheit eines Weltſtaats oder Weltbundes möglich und erreichbar ſein? — Der Gedanke leuchtet ein, der Inductionsſchluß ſcheint auf den erſten Blick unanfechtbar; und ſo hat denn ſeit mehr als anderthalb Jahrhunderten eine lange Reihe hervorragender Geiſter, von dem Abbé von St. Pierre und J. J. Rouſſeau bis auf Kant, von ihm bis auf R. Cobden und Elihu Burritt, von dieſen bis auf den Grafen Leo Tolſtoi, die große Idee des ewigen Völkerfriedens genauer durchdacht, ausgearbeitet und den Menſchen aufs dringendſte ans Herz gelegt.

Es gibt Lobredner des Krieges, wie es Lobredner des Egois-

mus gibt; und zwar ehrliche, tiefdenkende, überzeugte, nicht seichte, gedankenlose, schnellfertige, frivole Lobredner. Man hat darauf hingewiesen, daß erst im Kriege gewisse edle, heroische Tugenden, hochherziger Heldenmuth, spartanische Charakterstärke und Todesverachtung, begeisterte Selbstaufopferung für Freiheit, Recht und andere höchste Güter und Ideale zur Entfaltung kommen, während ein permanenter Frieden zur Schwäche, zur Verweichlichung und Erschlaffung, zum Sybaritenthum und lasterhaft faulem Genußleben verführt. Aber könnte nicht mit denselben Argumenten auch der persönliche Zweikampf, die Blutrache, die Familienfehde, der Zank und Streit, die Rauferei und der Todtschlag unter Einzelnen legitimirt werden? Man hat ferner geltend gemacht, daß durch Wettkampf und energische Concurrenz auf allen möglichen Gebieten die menschliche Leistungsfähigkeit gesteigert und erhöht wird, während der Mangel jeder Concurrenz die Herabsetzung der Leistungsfähigkeit, die Entartung zur Folge hat. Man hat es, noch weiter ausholend, gepriesen, daß in der großen Züchtungsanstalt der Natur der Krieg nicht nur unvermeidlich, sondern auch heilsam sei, weil durch ihn der Untüchtige eliminirt, der Tüchtige gefördert, der Fortschritt bewerkstelligt werde. Durch Kampf ums Dasein ist der Mensch erst entstanden, durch Kampf ums Dasein hat er sich zum Beherrscher der Erde gekrönt; überall in der ganzen Natur herrscht thatsächlich das bellum omnium contra omnes; wenn der Mensch nicht von Thieren aufgefressen werden will, so muß er nothwendigerweise die Thiere bekämpfen, ausrotten, unterjochen; er kann nicht anders; Kampf mit den Elementen, Kampf mit den Pflanzen, Kampf mit den Thieren ermöglicht allein die Existenz des Menschengeschlechts. Und Dasselbe setzt sich nach oben hinauf immer weiter fort. Innerhalb des Menschengeschlechts wiederum wird der Culturfortschritt nur durch Kampf, durch Krieg, durch Sieg des Höherstehenden über das Niedrigerstehende, durch Triumph und Oberherrschaft der Culturvölker über uncultivirte Barbaren-

völker herbeigeführt. — Ganz richtig! Sehr wahr! Nur dürfen bei dieſer ſo einleuchtenden Klimax und Stufenfolge gewiſſe feine Unterſchiede nicht unachtſam überſprungen oder ſophiſtiſch ignorirt werden. Vor allem der oftерwähnte Unterſchied zwiſchen Daſeinsfähigkeit und Daſeinswürdigkeit. Nur wenn das Werthvollere über das Minderwerthige, das Höherſtehende über das Niedrigerſtehende ſiegt, iſt der Sieg als Fortſchritt zu begrüßen; im entgegengeſetzten Falle aber, der ja auch — (z. B. bei Beſiegung eines Ehrenmannes durch einen Schurken, eines hochſtehenden Culturvolks durch eine rohe, halbthieriſche Barbarenhorde) — oft genug eintritt, iſt der Sieg ein beklagenswerther Rückſchritt. Fortſchritt heißt der Uebergang vom Minderwerthigen zum Werthvolleren. Wenn wir erkannt haben, daß der Werth und Vorzug des Menſchengeſchlechts vor niedrigeren Geſchöpfen in dem höheren Geiſtes- und Gemüthsleben des Menſchen liegt, und wenn die Exiſtenz dieſes höheren Geiſtes- und Gemüthslebens nur durch Krieg gegen die Thiere, vielleicht auch durch Krieg der Culturvölker gegen rohe, uncultivirte Naturvölker gerettet und geſichert werden kann, ſo iſt der Krieg relativ, in einem gewiſſen Sinne gerechtfertigt. Aber Krieg iſt etwas Anderes als friedlicher Wetteifer. Und wenn eben jene höheren, beſten Geiſtes- und Gemüthsgaben, derentwegen der Menſch etwas Beſſeres iſt als das Thier, uns ſagen, daß die blutige Vernichtung des Menſchen durch Menſchen etwas höchſt Bedauerliches, Verwerfliches, Abſcheuliches ſei, dann wird vielleicht zugeſtanden werden können, daß vorläufig, auf unbeſtimmte Zeit hinaus, das Kriegführen ein leider nicht ganz vermeidliches Uebel iſt; aber ein Uebel, ein Nichtſeinſollendes bleibt es; und als Ziel, als Ideal wird doch der dereinſtige Weltfrieden anzuſehen ſein. Krieg, — dieſes brutale Gewaltmittel, dieſes blutige Gemetzel, dieſe methodiſch und ſyſtematiſch betriebene Menſchenjagd und Menſchenvernichtung, dieſe grauenhafte Verwüſtung und Zerſtörung, dieſe im Großen officiell ausgeübte Begehung ſolcher Thaten, die,

wenn der Einzelne, der Privatmann ſie auf eigene Hand begeht, als Schandthaten und Verbrechen gebrandmarkt und mit den allerſchwerſten Strafen geſühnt werden, — Krieg ſollte womöglich aus der Menſchheit ganz verſchwinden. Weltfrieden iſt und bleibt das Ideal; und ſich dieſem Ziele mehr und mehr anzunähern, iſt die ernſte Aufgabe und Pflicht des Menſchengeſchlechts. —

Wenn die Idee des ewigen Friedens von Vielen mit kopfſchüttelnder Ironie, von Anderen mit tiefſtem Bedauern für ein utopiſtiſches Phantom erklärt wird, ſo müſſen zwei ſich miteinander vermiſchende Fragen ſorgfältig getrennt und auseinandergehalten, dann aber doch wieder combinirt werden. Es handelt ſich einerſeits um die rein praktiſche, ſozuſagen techniſche Frage, ob denn unter Menſchen, die eben keine Heiligen und keine Engel ſind, das ireniſche Ideal irgendwie realiſirbar ſein würde. Es handelt ſich andrerſeits um eine tiefergreifende philoſophiſche Principienfrage, die nach dem Vorangehenden zunächſt überraſchen wird; nämlich, ob denn die Erreichung eines ſolchen Ideals überhaupt unbedingt wollenswerth, unter allen Umſtänden als Poſtulat hinzuſtellen iſt. Möglicherweiſe iſt die erſte Frage mit Nein, die zweite mit Ja zu beantworten; möglicherweiſe verhält es ſich auch anders. Beide Fragen aber ſtehen in unterirdiſchem Zuſammenhang.

Ueber die praktiſch-techniſche Frage, mit welchen Hülfsmitteln das Ziel erreichbar ſei, oder aus welchen wirkenden Factoren ſeine Erreichung vielleicht ganz von ſelbſt, ohne abſichtliches Zuthun des Menſchen, einmal reſultiren werde, liegen mancherlei Vorſchläge und Vermuthungen der Friedensfreunde vor. Der Abbé von Saint-Pierre, der zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts, mitten im Zeitalter despotiſcher Cabinetspolitik und willkürlich vom Zaun gebrochener Raubkriege, mit ſeinem „Projet de rendre la paix pertuelle en Europe“ (1716) auftrat, macht den Vorſchlag, nach dem Muſter der alten deutſchen Reichsverfaſſung, der ſchweizeriſchen Eidgenoſſenſchaft und der Niederlande einen euro-

päiſchen Staatenbund mit feſter Bundesverfaſſung und einem ſtändigen Völkerſenat zu begründen, der zunächſt innerhalb der chriſtlich civiliſirten Menſchheit den Frieden für immer ſichern würde. J. J. Rouſſeau hat aus dem Werke des Abbé einen Auszug gemacht und ein Urtheil darüber abgegeben, worin er dem edlen, menſchenfreundlichen Unternehmen ſeine volle Beiſtimmung zollt. Als Motto zu dem Auszug wählt er die ſchönen Worte des Lucanus:

> Tunc genus humanum positis sibi consulat armis,
> Inque vicem gens omnis amet.
>
> Lucan. Pharsal. I, v. 60.

Unter Hinweiſung auf ähnliche Friedensbeſtrebungen und Friedensbündniſſe früherer Zeit hält er die Vorſchläge des Abbé für ausführbar und findet das der vollen Erreichung des Ziels ſich hartnäckig entgegenſtellende Haupthinderniß nach ſeiner Art in dem „Egoismus der Despoten“*). Kant in ſeiner ſeltſamen, halb ironiſch, halb ernſt gemeinten Schrift „Zum ewigen Frieden“ (1795) formulirt mit pedantiſcher Strenge, und doch nicht ohne Humor, die Präliminarartikel und die Definitivartikel des Friedensſchluſſes unter den Völkern, knüpft aber hieran ſehr leſenswerthe Betrachtungen über die Motive, durch welche die Menſchen, auch ohne Einmiſchung jedes moraliſchen Motivs, rein aus Eigennutz zur gänzlichen Abſchaffung alles Kriegführens gedrängt werden können. Nach ſeiner Anſicht iſt es das ſteigende Wachsthum von Handel und Verkehr, wodurch das endliche Anbrechen des ewigen Friedens herbeigeführt werden kann. — Im neunzehnten Jahrhundert folgen Elihu Burritt und R. Cobden mit ihren Weltfriedensvereinen, Abrüſtungsvorſchlägen und Schiedsgerichtsprojecten. Sie haben trotz weitverbreiteter theoretiſcher Zuſtimmung praktiſch keinen ſichtbaren

*) Rouſſeau ſchließt mit den ſehr bitterſchmeckenden Worten: „Si malgré tout cela ce projet demeure sans exécution, ce n'est donc pas qu'il soit chimérique; c'est que les hommes sont insensés, et que c'est une sorte de folie d'être sage au milieu des fous.“

Erfolg gehabt. Ein allgemeines Schiedsgericht hätte nur dann praktiſchen Werth, wenn hinter ihm eine summa potestas, eine oberſte neutrale Weltmacht ſtünde, die den Völkern und Staaten ebenſo überlegen wäre, wie der Einzelſtaat ſeinen Bürgern und Unterthanen überlegen iſt*). Als Hauptapoſtel der Friedensfreunde neueſter Zeit iſt L. Tolſtoi anzuſehn. Er trägt die Lehre vom Nicht-Widerſtand (Non-Resistance) vor. Im Anſchluß an jene wohlbekannten Worte Chriſti in der Bergpredigt, unter Hinweiſung auf das Beiſpiel der Mennoniten, der Quäker, der Albigenſer, der Paulicianer und anderer den Kriegsdienſt als Sünde verabſcheuender Secten, mit Berufung auf eine Anzahl amerikaniſcher Friedensprediger, fordert Tolſtoi öffentlich die Militärpflichtigen aller Nationen dazu auf, daß ſie ſich weigern ſollen, die Waffen zu tragen. Wenn alle, dem Beiſpiel einiger folgend, ohne jeden activen Widerſtand nur einfach erklärten, daß ſie nicht kämpfen werden, dann gäbe es keine ſtehenden Heere mehr, und das Kriegführen wäre zur Unmöglichkeit gemacht. Allerdings! Wenn dies Alle thäten, dann wäre der Frieden da. Thatſächlich aber thun ſie es nicht. Vielmehr iſt, wie Jedermann ſieht, der Menſch im Durchſchnitt ein ſtreitendes, ſtreitſüchtiges Geſchöpf. Ueberall herrſcht ſelbſt innerhalb der civiliſirten Geſellſchafts- und Staatsordnung endloſer Streit; Streit zwiſchen einzelnen Perſonen, Streit zwiſchen Ständen, Berufsklaſſen, Secten und Parteien, Streit zwiſchen Nachbarn und Nachbardörfern; und oft genug artet dieſer Streit ohne Dazwiſchentreten der Polizei und der bewaffneten Macht in blutigen Krieg mit Verwundeten und Todten aus. Wie kann man erwarten, daß, wenn ſchon innerhalb desſelben Staatsweſens und derſelben Nation der Streit und Kampf kein Ende

*) Im Vorübergehen ſei das neuerdings aus ſehr wohlwollenden Motiven und von ſehr mächtiger Seite her begründete Schiedsgericht im Haag erwähnt. Kein Urtheilsfähiger wird es überſchätzen. Unter glatter Aſchenfläche glüht und murrt ununterbrochen der Vulkan, und auf allen Seiten bricht bald hier, bald dort ein neuer Krater auf.

nehmen will, dann gar zwischen verschiedenen Nationen, die keiner gemeinsamen Obrigkeit und Summa Potestas unterworfen sind, der Streit und Krieg je gänzlich aufhören werde? — — Wer unbeirrt durch alle schweren Bedenken doch standhaft an dem irenischen Ideal festhält, dem blieben noch zwei Hoffnungsanker übrig. Er könnte erstens auf Das hoffen, worauf schon Kant seine Hoffnung gesetzt hat, daß nämlich bei fortwährend steigendem Handelsverkehr die durch Sprache und Stammesgegensatz getrennten, aber durch Erwerbstrieb miteinander in hundertfacher enger Verbindung stehenden Nationen den Güter vernichtenden, leistungsfähige Menschen tödtenden, ungeheure Capitale verschlingenden Krieg als etwas höchst Unvortheilhaftes, Zweckwidriges erkennen und deshalb irgendeinmal aus klugem Eigennutz dieses ebenso unvortheilhafte als barbarische Gewaltmittel für immer abschaffen werden. Er könnte zweitens seinen Trost darin finden, daß vielleicht einmal der Krieg selber den Krieg verschlingen wird. Die Waffen vervollkommnen sich unaufhörlich; die Kriege werden infolgedessen immer schrecklicher; mit zunehmender Kriegsrüstung hütet man sich mehr und mehr, einen casus belli leichtfertig vom Zaun zu brechen; die moralische Standhaftigkeit auch des Tapfersten hat gewisse Grenzen; die Waffentechnik hat in der Erfindung immer vernichtenderer Zerstörungsmaschinen schon derartige Fortschritte gemacht, daß möglicherweise einmal der Moment eintritt, wo wegen allzugroßer Vervollkommnung der Mordwaffen das Kriegführen zu einer Unmöglichkeit wird. Dann wäre also das sehnlichst herbeigewünschte Ziel erreicht. — Aber welcher Friede wäre das! — Bei H. v. Treitschke stehen einmal die merkwürdigen Worte: „der unmännliche Traum vom ewigen Frieden, das sichere Kennzeichen politisch ermatteter und gedankenarmer Epochen".*) — Natürlich denken wir hierüber anders. Wie? Die Idee des Weltfriedens — „ein unmännlicher Traum"? Die Epoche

*) H. v. Treitschke, Deutsche Geschichte, 3. Aufl. Bd. I, S. 599.

Rouſſeaus und Kants — „gedankenarm"? Das Zeitalter Friedrichs des Großen und der franzöſiſchen Revolution — „politiſch ermattet"? — Nein! Aber ein auf dieſem Wege zu Stande gekommener Friede hätte, aus ethiſchem, aus moraliſchem Geſichtspunkt betrachtet, herzlich wenig Werth.

Das führt nun unmittelbar zu der anderen tieferliegenden, eigentlich philoſophiſchen Principienfrage hinüber, ob denn der ewige Völkerfriede unbedingt, bedingungslos, unter allen Umſtänden wollenswerth, ob er ein abſolutes Poſtulat und Ideal iſt. Die Antwort hierauf kann nicht bejahend ausfallen. Geſetzt, das erſehnte Ziel wäre irgendwie erreicht und wir hätten Alles, was man wünſcht, das Kriegführen wäre definitiv abgeſchafft, ſämmtliche Völker des Erdballs bildeten einen Weltſtaat oder Amphiktyonenbund und ein oberſtes Weltſchiedsgericht wäre da, von dem alle hier und dort entſtehenden Conflicte auf friedlichem Weg entſchieden und geſchlichtet würden, ſo würde noch fraglich ſein, ob denn die glücklichen Theilnehmer an dieſem Zukunfts-Eldorado dieſer ganzen Herrlichkeit würdig wären. Geſetzt, das pacificirte Menſchengeſchlecht beſtünde aus lauter materiellen Genußmenſchen, lauter Krämerſeelen, lauter kleinlichen Banauſen ohne Geiſtesadel, ohne Sinn für das Große, Edle, Tiefe, ohne jedes höhere Intereſſe für Das, was über ein raffinirtes animaliſches Wohlleben hinausgeht, wozu brauchte denn ein ſolches unerfreuliches Drohnengeſchlecht überhaupt dazuſein? Geſetzt, der internationale Friede wäre für alle Zeiten geſichert, aber nur deshalb, weil die Menſchen Schwächlinge und Weichlinge wären, deren aus egoiſtiſcher Furcht vor Schmerzen und Tod entſprungenes Friedensbedürfniß in Nichts anderem beſtünde als in gänzlichem Mangel an Heroismus und Muth, was wäre denn dieſer ewige Friede werth? Würde dieſes lachende Eldorado und Schlaraffenland etwa beſſer ſein als eine eiſerne Aera ſich ab und zu wiederholender Kriege zwiſchen edlen, kernigen, muthvollen und zugleich hochgebildeten, von Idealen be-

geisterten Nationen, die nach abgethaner Kriegsarbeit sich den Künsten, den Wissenschaften und allem Schönen und Großen widmeten? — Genug, das irenische Ideal ist nicht an sich, nicht bedingungslos, sondern nur unter gewissen Bedingungen wollenswerth, ist kein kategorischer, sondern nur ein hypothetischer Imperativ. Nur dann und nur darum hat der ewige Frieden Werth, wenn und weil die Menschheit selbst der Existenz würdig ist*).

Hier stehen wir an dem Punkt, wo beide Fragen sich combiniren, wo ihr unterirdischer Zusammenhang ans Tageslicht tritt. Versetzt man sich in eine reine, von historischen Einzelthatsachen und historischer Chronologie unabhängige Gedankenwelt, betrachtet man ganz im Allgemeinen den großen Fortbildungsproceß des Menschengeschlechts und fragt man nach dem Ziel, dem dieser Proceß sich mehr und mehr annähern *soll*, vielleicht auch mehr und mehr annähern *wird*, dann ergibt sich folgende ebenso unwiderlegliche als durchsichtige und klare Ueberlegung. Der ewige Friede ist kein bedingungsloses, sondern ein bedingtes Ideal. Nur dann und nur deshalb ist er wollenswerth, wenn und weil das Menschengeschlecht der Existenz und des Friedens würdig ist. Der Existenz würdig aber ist das Menschengeschlecht vermöge seiner höchsten Geistes- und Gemüthsgaben, vermöge der Vernunft und der Liebe; es wird um so existenzwürdiger, je mehr es sich dem Ideal vollendeter Menschlichkeit annähert, das heißt je mehr in ihm Vernunft und Liebe über Unvernunft und Haß den Sieg davonträgt. Und wenn Vernunft und Liebe endgültig gesiegt hätten, dann träte als natürliche Wirkung hiervon der Welt- und Völker-

*) Wenn man sich die abschreckenden Schilderungen vergegenwärtigt, die Leo Tolstoi, der unermüdliche Friedensapostel, in manchem seiner Werke von den höheren, herrschenden, aristokratischen Gesellschaftsschichten entwirft, dann aber auch jene anderen Schilderungen, die er, z. B. in seiner „Macht der Finsterniß", von den niederen, ungebildeten Volksschichten entwirft, so bleibt eigentlich Nichts der Conservirung Würdiges übrig, und es entsteht die in der That sehr ernsthafte Gewissensfrage, ob denn ein solches Gesindel den „ewigen Frieden" überhaupt *verdient*.

frieden von selber ein. Somit steht der ewige Friede sowohl in causaler als in teleologischer Hinsicht unter der Oberherrschaft eines allgemeineren, höheren, umfassenderen Ideals, des Ideals vollendeter Menschlichkeit. Nicht an sich und seiner selbst wegen ist der Friede wollenswerth, sondern nur insofern die Menschheit auf jenes höhere Ideal hinstrebt. Nicht durch Herbeiführung des ewigen Friedens würde das Ideal der vollendeten Menschlichkeit realisirt, sondern durch Realisirung des Ideals vollendeter Menschlichkeit würde der ewige Friede erreicht. Dort liegt das Ziel.

XV.

Eschatologische Betrachtungen und Gedanken-Perspectiven sind für den Fernblickenden, sobald er seinen Blick über den unmittelbar sichtbaren Horizont erhebt, eine Unvermeidlichkeit. Dieses rastlos weitergehende Erzeugen und Gebären, Erzeugtwerden und Geborenwerden immer neuer und neuer Generationen, dieser unauslöschliche Hang zum Dasein, Drang zum Genießen und Trieb zum Handeln, wodurch das Getriebe der Weltgeschichte immer weiter und weiter im Gang erhalten wird, reicht ins Unabsehbare hinaus; aber nicht ins Unendliche. Ewig wird die Menschheit nicht weiterleben, wie sie nicht von Ewigkeit her gelebt hat; sondern „ἔσσεται ἦμαρ ὅταν — — —.“ Irgendeinmal kommt einst ein jüngster Tag, eine langsam vorbereitete oder plötzlich und jäh hereinbrechende Weltkatastrophe, die der Geschichte unsrer Gattung, vielleicht auch der Existenz unsres Planeten ein Ende machen wird. Sieht man von der im Hintergrund dunkel drohenden Gefahr der Uebervölkerung, von altem und neuem Malthusianismus und ähnlichen pessimistischen Schreckgespenstern ganz ab, so wird das Menschengeschlecht irgendeinmal durch Hitze oder durch Kälte, im Feuer oder im Eis, auf der Erde oder mit der Erde zu Grunde gehn; wenn es sich auch mit keiner Wahrscheinlichkeitsrechnung vorausberechnen läßt, wieviel Tausende oder Myriaden von Jahrhunderten

bis dahin verstreichen werden. Ausmalungen des Weltuntergangs bleiben eine Sache der Poesie, die ihr Bild im Stile Dantes oder im Stile Lord Byrons ausmalen mag.

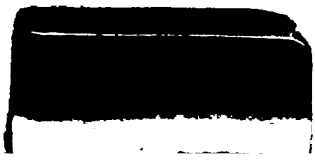
Wenn uns nun ein historischer Rückblick in die Vergangenheit zu der Ueberzeugung führt, daß das Menschengeschlecht seit seinem ersten Ursprung trotz aller Irrthümer und trotz aller Schandthaten und Gräuel, von denen seine Geschichte befleckt wird, doch im Ganzen auf vielen Gebieten große, gewaltige Fortschritte gemacht hat, wenn wir andererseits beim Hinausblick in die Zukunft ein Postulat aufgestellt, ein Ideal Desjenigen entworfen haben, worauf die Menschheit hinarbeiten *soll*, wenn aber die volle Verwirklichung dieses Ideals in unendlicher Ferne liegt, so entspringt angesichts jener bevorstehenden Weltkatastrophe ein schwerer Scrupel. Ist dieses Postulat und Ideal nicht doch bloß ein subjectives Wahngebilde? Werden nicht bei dem dereinstigen Untergang des Menschengeschlechts alle seine Errungenschaften rettungslos zu Grunde gehen? Wird nicht alle seine Mühe und Arbeit vergeblich gewesen sein? Wäre dann nicht die ganze Geschichte so gut wie ungeschehen, alles im Lauf von Jahrtausenden aufgesammelte geistige Capital verschwendet, aller „Fortschritt der Menschheit" und „Sinn der Geschichte" verwandelt in ein leeres Nichts?

Wir wollen uns nicht in ein phantastisches Spiel mit Möglichkeiten verlieren, die doch vielleicht nicht mehr als realitätslose Denkbarkeiten sind. Wir bewegen uns hier in einer zweifelhaften Region, wo das Fühlen sich mit dem Denken vermischt, wo Fühlen häufig an Stelle des Denkens tritt und mit dem Denken um den Vorrang kämpft. Wahrscheinlich ist es nicht, daß die menschliche Intelligenz die höchste geistige Potenz im Universum sei. Zweierlei ist es, woran man sich erinnern muß. Erstens: ein Ideal trägt seinen Werth in sich selbst; ohne Rücksicht darauf, ob es jemals ganz verwirklicht und erreicht werden kann. Ideal ist Das, was „sein und geschehen *sollte*, ob es gleich niemals ist und geschieht."

Das Ideal ſchwebt über uns; wir blicken zu ihm hinauf, wir ſtreben ihm nach und ſuchen uns ihm anzunähern, weil es nach unſerem Werthurtheil erſtrebenswerth iſt. Und an dieſem inneren Werthe kann das Gelingen oder Mißlingen, kann der wirkliche Verlauf des Geſchehens, das zumeiſt weit hinter dem Ideal zurückbleibt, Nichts ändern. Zweitens erinnern wir uns an die transſcendentale Bedingtheit der Erkenntniß und damit der ganzen für uns erkennbaren empiriſchen Welt. Wir erkennen die Welt, Natur wie Geſchichte, nur als menſchliches Bewußtſeinsphänomen, nur innerhalb der Grenzen der menſchlichen Intelligenz; wir ſehen die Welt mit Menſchenaugen, nehmen ſie wahr mit Menſchenſinnen, denken ſie mit Menſchengedanken, wir faſſen ſie auf in menſchlichen Anſchauungsformen, vor allem in der menſchlichen Anſchauungsform der Zeit. Und es iſt, wie geſagt, nicht wahrſcheinlich, daß die menſchliche Intelligenz die höchſte geiſtige Potenz des Univerſums ſei. Aus dem Unfaßbaren, dem Unergründlichen, dem nie entſchleierten inneren Weſen der Welt taucht der Einzelmenſch wie das ganze Menſchengeſchlecht empor; in dieſes Weltweſen kehren ſie wieder zurück. Mit ihm ſtehen auch unſere Werthurtheile, unſere Ideale in irgendwelchem weſenhaften Zuſammenhang. Was bei Aufhebung des menſchlichen Bewußtſeins, beim Aufhören der fundamentalen Spaltung in Ich und Nicht-Ich, Subject und Object, Erkennendes und Erkanntes übrigbleibt, iſt ein Geheimniß. Leben und handeln wir ſo, daß wir dem als werthvoll erkannten Ideal der Menſchheit, dem Ideal vollendeter Liebe und Vernunft, möglichſt ähnlich werden. Wenn dies geſchieht, ſo hat die Menſchheit, wieweit ſie auch beim Anbrechen des jüngſten Tages auf ihrer ins Unendliche zielenden Bahn vorgeſchritten ſein mag, daß Ihrige gethan, ſo iſt ſie nach Kräften herangereift. Reif ſein iſt Alles.

89094553419

b89094553419a



B89094553419
B89094553419A